Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA, BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF, EN C. P. TIELE.

VIJFDE JAARGANG.

Amsterdam
LOMAN & VERSTER.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.

1871.

INHOUD.

I. Verhandelingen en opstellen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Literarisch overzicht.

JOB, „DE KNECHT VAN JEHOVAH," עבד יהוה.

In twee Geschriften, waarvan het eerste (*Der Grundgedanke des Buches Hiob*. Clausthal. Grosse. 1863), ontstaan is gedurende en ten gevolge van [1]) de bewerking van het laatste (*Der Evangelist des Alten Testaments. Erklärung der Weissagung Jesaias*, C. XL—LXVI, Leipzig. Pernitzsch, 1870), verdedigt L. Chr. Fr. W. Seinecke deze zeer gewichtige stelling:

Job, de knecht van Jehovah, geteekend in het naar hem genoemde boek, is in het wezen der zaak volkomen dezelfde als de knecht van Jehovah in *Deutero-jesaja*, en de eerste is zelfs eene *bepaalde navolging* van den laatsten.

Van *Deutero-jesaja* beweert Seinecke, dat deze voor het minst de hoofdtrekken van zijnen „rechtvaardigen en lijdenden knecht „van Jehovah" ontleend heeft aan het lot en leven van Jeremia met name aan hetgeen deze Profeet daarvan in zijne profetiën bericht. Onder anderen zal deze trek, dat „de Godsknecht moet „lijden en sterven, om langs dezen weg de plaats te bereiden „voor het nieuwe Israël," door *Deutero-jesaja* bepaald aan Jeremia's profetiën, aan het daarin beschreven lijden van Jeremia, ontleend zijn. De Dichter der *Jobeïde* verder heeft beide te zamen, zoowel het levensbeeld, de jammerklachten, de zelfvervloeking, enz. van *Jeremia*, als het beeld van den Deutero-jesajaanschen lijdenden knecht van Jehovah, naar zijn gewijzigd doel verwerkt tot het beeld van den lijdenden knecht van God, Job; evenwel

[1]) Hij zegt in het *Vorwort* van zijn tweede geschrift: „Het laatste deel van „*Jesaja*, met welks verklaring ik mij sedert langen tijd bezig houde, heeft mij „tot nauwkeuriger beschouwing van het boek Job gebracht." Hij heeft alzoo het *Nonum prematur in annum* toegepast. Althans bij dien „langen tijd" komen nog de zeven jaren, die liggen tusschen zijn eerste en tweede geschrift.

is *Deutero-jesaja* voor hem de voorname bron, waaruit hij zijne stof ontleend heeft.

Wel mocht ik deze stelling eene zeer gewichtige noemen; want, als zij juist bevonden wordt, dan heeft zij den allerbelangrijksten invloed zoowel op de interpretatie van *Deutero-jesaja* en de *Jobeïde*, als op de bepaling van den ouderdom van deze laatste. En dit niet alleen. Zij brengt een zekere omwenteling tot stand in onze beschouwing en waardeering van een belangrijk gedeelte der Hebreeuwsche literatuur; zij plaatst althans vele Psalmen met beslistheid in de na-exilische eeuw.

Toen ik bovengenoemde twee geschriften van Seinecke ter hand nam, was het mijn voornemen, om deze zijne grondstelling te beoordeelen. Maar, hoewel ik ook hier en daar op enkele bijzonderheden stuitte, waarin ik van Seinecke's opvatting moest verschillen, toch werd, onder de bewerking, mijne beoordeeling van zijne boeken van zelf hoe langer zoo meer eene zeer stellige verdediging van de genoemde stelling. Ik geloof toch, dat ik nog al eene en andere bijzonderheid, die ten haren gunste pleit, in de *Jobeïde* heb opgemerkt, op welke Seinecke niet gewezen heeft, en dat van menige andere, door hem aangevoerd, de volle bewijskracht meer volledig in het licht behoort te worden gesteld. Ik heb daarom mijn oorspronkelijk voornemen, om eene critiek te leveren, laten varen, en zal, in plaats daarvan, thans handelen over de zaak zelve, met name over

> het collectieve karakter van den knecht Gods, Job, en over zijne verwantschap met, of afhankelijkheid van, den knecht van Jehovah in *Deutero-jesaja.*

Ik doe dit evenwel naar aanleiding van Seinecke's geschriften, overvloedig en dankbaar gebruik makende van het licht, door hem ontstoken, en altijd hem de eer der vinding gevende, als deze hem toekomt.

Laat ik beginnen met eene algemeene opmerking. Nieuw is zij niet, in geen enkel opzicht: maar men heeft met haar, naar mijne meening, tot nog toe veel en veel te weinig gewoekerd bij de verklaring der boeken van het Oude Testament. Zij is deze: De godsdienstige bewustheid van het oude Israël is zoo sterk *nationaal* gekleurd, dat in haar de wederkeerige betrekking van God en de vrome (of zondige) individuën niet alleen met beslistheid op den achtergrond treedt tegenover de wederkeerige

betrekking van Jehovah, Israëls God, en het volk van God *als één geheel*, maar ook dat de eerste, voor het vroom gevoel van den Israëliet, in de laatste begrepen, en in ieder geval zonder de laatste volstrekt ondenkbaar was. Daarom ook waren de *persoonlijke* idealen van Israëls vromen, die zij als loon der volkomene gerechtigheid en vreeze van Jehovah verwachtten, niet af te scheiden van hunne *volks*-idealen.

Ik vergeet niet, wat tegen deze stelling schijnt te pleiten. Worden niet vaak individuën genoemd met namen, die juist de innigste persoonlijke betrekking met God uitdrukken? Abraham heet „vriend van Jehovah,” II *Chron.* 20: 7. *Jes.* 41: 8; David „man naar zijn hart,” I *Sam.* 13: 14; Mozes wordt als zijn persoonlijke vertrouweling geteekend, *Exod.* 33: 11 vg. *Num.* 12: 7 vg. *Deut.* 34: 10. Hierop laat zich antwoorden, dat het nationaal karakter der godsdienstige bewustheid het gevoel van persoonlijke betrekking niet buitensluit; dat evenwel genoemde personen in het Oude Testament in onderscheiden opzichten het geheele volk vertegenwoordigen, als Stamvader, als Wetgever, als ideale theocratische Koning. Ja, waar Israëls koning den naam draagt van *Zoon van Jehova*, van zijn *Eerstgeborene*, (II *Sam.* 7: 14. I *Chron.* 17: 13. *Psalm* 2: 7. 89: 28), daar treedt hij op juist in zijn ambtelijk karakter, als repraesenterend hoofd van dat volk, hetwelk in het bijzonder den naam draagt van *Zoon van Jehovah*, zijn *Eerstgeborene*, zijn *Lievelingskind*, zijn *Oogappel* (*Exod.* 4: 22 vg. *Deut.* 32: 10. *Jerem.* 31: 9, 20. *Ezech.* 21: 10. *Hos.* 11: 1. *Zach.* 2: 8, en ook wel *Psalm* 80: 16, 18). Hoe geheel deze naam bij de koningen van Israël alleen *ambts*-naam is, zonder eene persoonlijke betrekking uit te drukken, blijkt hieruit, dat zelfs een goddeloos vorst, dien Jehovah tuchtigen wil, *vriend van Jehovah* en *man zijner gemeenschap* genoemd wordt, *Zach.* 13: 7.

Met meer recht beroept men zich op die *Psalmen*, waaruit inderdaad een zeer diep en levendig gevoel van innige persoonlijke betrekking des Dichters met Jehovah, zijnen God, spreekt, bijv. waar de Dichter hem aanspreekt als „mijn God,” „mijn deel,” „mijn rots,” mijne vreugde en verlustiging, enz. enz. Wie evenwel deze *Psalmen* goed gelezen heeft, zal hebben opgemerkt, hoe dat innigste persoonlijke gevoel meestal tevens eene nationale kleur aanneemt. Vooral ook mag men niet vergeten, dat het *Subject* van vele dier *Psalmen*, in welke dit persoonlijke gevoel het allersterkst uitkomt, niet is één individu, maar eene collectieve een-

heid, de knecht Gods, het aan Jehovah getrouwe Israël. Ja, mij komt het, na langdurig onderzoek, gedurig meer twijfelachtig voor, of Israëls vromen in de bedoelde hymnen en liederen wel ooit hun eigen *louter persoonlijk* noodgevoel aan Jehovah klagen, wanneer dit hun noodgevoel niet tegelijk het noodgevoel van den collectieven knecht van God was, hun lijden type van het zijne. Als men zich de moeite wil geven, met deze gedachte al die *Psalmen* te lezen, die Prof. Kuenen (*Historisch Kritisch Onderzoek*, enz. III, bl. 211) rangschikt onder de *Gebeden en klaagzangen*, dan zal men er zich zeer over verbazen, dat men zoo uiterst weinig wezenlijk individuëels of persoonlijks daarin vindt, terwijl men dit toch juist in zoodanige liederen in zeer overvloedige mate zou verwachten. Zeer groot is het getal der *Psalmen* niet (vooral niet dat der *Gebeden en klaagzangen*), bij welke men zich niet van het begin tot het einde den collectieven knecht van God als subject kan denken; van de meeste *Psalmen* moet men integendeel erkennen, dat veel daarin duidelijker wordt en menige plaats eerst dan een passenden zin verkrijgt, als men denkt aan het geheele volk van God als hun subject. Seinecke toont dit van enkele *Psalmen*, bij wijze van exemplificatie, aan; onder anderen van *Psalm* 51; een gedicht, van hetwelk hij (*Der Evangelist*, &c. S. 49 fg.) zegt, dat het „niets is dan de samenvoe„ging van vele reminiscentiën uit *Deutero-jesaja*," en ik twijfel er aan, of zich wel veel zal laten zeggen tegen de gronden, die hij daarvoor aanvoert.

Maar geen wonder ook! Israël geloofde *als volk* de eenige vertegenwoordiger der Jehovah-gevallige gerechtigheid, de eenige erfgenaam zijner heilsbeloften te zijn. De Israëliet kon zich volstrekt geene verwezenlijking van de idealen der gerechtigheid en des geluks denken in eenen anderen kring dan in dien van zijne eigene nationaliteit; dit waren twee zaken, waarvan de eerste de laatste voor zijn gevoel volstrekt onderstelde. „Gelijk," zegt Prof. Baumgarten (*Der national-jüdische Hintergrund der neut. Geschichte nach Flavius Jos.*, in de *Jahrbb. für deutsche Theol.*, X, IV. S. 637), „gelijk de gerechtigheid, voor de bewustheid van den „Israëliet, in het uitverkoren volk van God als 't ware haar ge„praestabiliteerd organisme had, zoo ook was zij voor dit volk „de eenige ziel, de eenige kracht des levens." Op dit standpunt van religieuse bewustheid is het dan ook volkomen natuurlijk, dat vrome dienaars van Jehovah over de zonden en de nooden

van het volk Gods (in 't bijzonder van het aan Jehovah getrouw gebleven deel daarvan) klagen, alsof dit hunne persoonlijke nooden, strafgerichten van Jehovah over hunne persoonlijke zonden, waren. Zoo bijv. doet Nehemia Gode belijdenis van de zonden der kinderen Israëls, die, zegt hij, *wij* tegen u gezondigd hebben (*Neh.* 1: 6 vgg. 9: 2, 33, 37), terwijl Daniël zich met vasten, zak en asch over de zonden van Israël voor God verootmoedigt, als over zijne eigene zonden, zooals hij ze ook noemt (9: 4—20). Ieder Israëlietische vrome vereenzelvigde, in dezen samenhang, zich met den „knecht van Jehovah” sensu collectivo. Hoe diep deze idee — die van het nationaal karakter der gerechtigheid en des heils — in de ziel van Israëls vromen geworteld was, blijkt uit een anders zeer bevreemdend feit; nml. de hoop op persoonlijke onsterfelijkheid ontwaakte niet eerder bij Israël, dan nadat er, ten gevolge van de ontzettende volksrampen, eene besliste tegenstelling tusschen de getrouwe en ijverige Jehovahdienaars en de flauwhartigen of ook geheel afvalligen ontstaan was; dit toch moest als van zelf aan de godsdienst en de gerechtigheid eene meer persoonlijke beteekenis geven, iets hetwelk mede bevorderd werd door de zware schokken, die de vroeger zoo gewisse en vroolijke verwachting van Israëls eeuwig heerlijke volkstoekomst had door te staan.

Wij hebben reeds meermalen gesproken van den knecht van Jehovah in collectieven zin, en dienen nu te verklaren, wat wij *bepaald* onder dezen naam verstaan. Wij beginnen met de mededeeling, dat velen onderscheiden tusschen een „knecht van Jehovah” en een „knecht van Jehovah;” met dezen naam zal een van deze twee categoriën bedoeld worden: òf de Jehovahdienaars, de Israëlieten in 't algemeen, òf de gestrenge Jehovahdienaars, de kern der vromen. A. Knobel (*Der Prophet Jesaia.* 1854. S. 390) beweert, dat, waar *Deutero-jesaja* dezen naam in *ruimeren* zin bezigt, daarmee bedoeld worden „alle Jehovah-die- „naars, de goede en de slechte te gader, het geheele volk, voor „zoover als het niet met beslistheid afvallig was geworden van „Jehovah.” Dezelfde meening is ook Seinecke toegedaan, als hij zegt, dat men onder den knecht van Jehovah bij *Deutero-jesaja* altijd verstaan moet Israël, nu eens het *geheele* Israël, dan weder de *theocratische kern* (*Der Evangelist*, &c. S. 22).

Wat mij aangaat, ik ben er van overtuigd, dat deze tweevou-

dige zin van genoemde benaming bij *Deutero-jesaja* op louter misverstand rust, en dat nooit het *geheele* volk, laat staan goeden *en slechten* te gader, met dezen naam worden genoemd. Wel spreekt het van zelf, dat alle Israëlieten als zoodanig, als behoorende tot het volk van God, knech*ten* van Jehovah worden genoemd, en dat daarom ook ieder Israëliet, sprekende tot Jehovah, zich kon noemen: uw knecht, uwer dienstmaagd zoon (*Psalm* 68: 16, 116: 16). Maar, wanneer men alle plaatsen opzamelt, in welke een derde aan iemand den naam geeft van „knecht van Jehovah," of Jehovah zelf iemand „zijn knecht" noemt, dan bevindt men, dat deze benaming, zonder noemenswaardige uitzonderingen, eene *praegnante* beteekenis heeft, en altijd wijst op eene bepaalde *roeping*, *missie* of *functie*, die zoodanig persoon heeft met betrekking tot den heilswil van Jehovah over zijn volk, vaak zelfs in dezen zin, dat hem deze roeping, missie of functie bepaald opgedragen is door Jehovah.

Hieruit volgt onmiddellijk, dat slechts onder ééne voorwaarde *het volk Israël zelf*, in zijn geheel, den naam van „knecht van Jehovah" zou kunnen dragen; nml. onder deze voorwaarde: dat eerst de idee van Jehovah's heilswil zelve eene belangrijke uitbreiding hebbe ondergaan *in universalistische richting*, zoodat nu de geheele menschenwereld daarvan doel en voorwerp is geworden. Volgens velen nu is inderdaad deze voorwaarde, althans tot op eene zekere hoogte, vervuld. Zij vinden niet alleen een godsdienstig universalisme geleerd in pll. als *Psalm* 22: 28. 66: 4. 68: 30 vgg. 87. *Jes.* 2: 2 vgg. 11: 10. 18: 7. 19: 19 vgg. *Jerem.* 3: 17. 12: 15 vgg. *Micha* 4: 1 vgg. *Zefanj.* 3: 9 vg. *Zach.* 2: 11. 8: 20 vgg. 14: 9, 16 vgg. *Mal.* 1: 11, maar ook en in 't bijzonder zal *Deutero-jesaja* daarvan een prediker zijn, *Jes.* 42: 6. 44: 5. 45: 14, 22 vgg. 49: 1 vgg. 51: 4 vg. 55: 5. 56: 7 vg. 60: 1 vgg. 66: 18, 23. Het heeft er inderdaad allen schijn van, zoolang als wij verzuimen deze plaatsen in samenhang te brengen met het geheel der voorstellingen van de boeken, waarin zij voorkomen. Doen wij dit evenwel, dan worden wij weldra eenigszins ontnuchterd, bevindende, dat „des Pudels Kern" bij dit zoogenaamde universalisme altijd is de meerdere verheerlijking van het, in spijt van dit universalisme, altijd volstrekt *eenige* volk Israël. Zelfs de meest universalistische plaatsen stellen, in den grond der zaak, de heidensche *volken*, als zij Jehovah belijden zullen (van proselyten is hier geen sprake, deze werden

in de *natie* zelve ingelijfd), en de Israëlieten zelve in eene verhouding tot elkander, die nog veel ongunstiger is dan die van plebejers en patriciërs.

Op dezen regel maakt *Deutero-jesaja* volstrekt geene uitzondering. Seinecke evenwel vindt bij hem een universalisme, waaraan wel nooit eenig Profeet van Israël gedacht heeft. „De gods-„dienst," zegt hij, „heeft bij *Deutero-jesaja* de nationaliteit over-„wonnen; zij is bij hem niet meer iets, dat met de geboorte „samenhangt, maar vrucht van persoonlijke keuze en overtui-„ging. De nationaliteit geldt bij hem niet zeer veel; maar allen, „die God eeren en liefhebben, zijn te Jeruzalem geboren. Hij „predikt, dat de wet uitgebreid moet worden over de geheele „aarde." Zelfs zal dit eene algemeene dwaling zijn, dat Israël God uitsluitend den *vader van Israël* zou hebben genoemd. „Als „*Exod.* 4: 22 tot Farao gezegd wordt: Israël is mijn *eerst*gebo-„ren Zoon; dan is de bedoeling, dat alle overige volken ook „*kinderen* Gods zijn. Ook heet het *Jerem.* 3: 10 (lees: *vs.* 19): „Ik dacht hoe ik u uitrusten wilde onder mijne kinderen! Bijge-„volg wordt Israëls bijzondere betrekking tot God op den bree-„den grondslag der algemeene betrekking van alle menschen tot „God gebouwd." Maar *Jerem.* a. p. vertale men: „*Hoe zal ik u* „*onder* (in het midden van) *de kinderen stellen!*" d. i. onder de kinderen Gods of Israëlieten, niet onder de vreemden. Ook is de gevolgtrekking uit *Exod.* a. pl. (verg. vs. 23 *b*) lichtvaardig: want er komt in het O. T. geen enkele plaats voor, waar zoo in 't algemeen *alle* menschen kinderen van God heeten, en blijkbaar heet God Israëls Vader als degene, die Israël *gegenereerd*, d. i. tot zijn volk geroepen heeft. Verg. *Jerem.* 2: 27. Zeker, *Deutero-jesaja* spreekt op zeer vele plaatsen van de uitbreiding der kennis en vereering van Jehovah onder de heidensche volken; maar als de Profeet zich zelven niet gedurig tegenspreekt, dan mag dit volstrekt niet verklaard worden uit een wezenlijk godsdienstig universalisme; dan is de heiden-bekeering, zoo bij iemand anders dan vooral bij hem, niets anders of meer dan één der middelen, om het volk Israël en Jehovah, zijnen God, tot den hoogsten luister te verheffen; zij is zoo weinig eigenlijk gezegd doel van Jehovah, dat de Profeet daaraan veel meer het heil en de heerlijkheid van Israël, dan van de heidenen zelve vastknoopt. Trouwens, hoe kan zij ooit iets anders dan toegift, dan bijkomstige zaak zijn, bij iemand, die de ware godsdienst onverbrekelijk vastbindt aan

het heilige land? Men mag dit zoogenaamd universalisme alzoo niet te hulp roepen, om de benaming: knecht van Jehovah, aan Israël gegeven, te verklaren. De vurige patriot, *Deutero-jesaja*, had op religieus gebied zoo weinig aanwandelingen van kosmopolitisme, dat hij integendeel niet eens de consequentie van zijn eigen streng monotheïsme begreep! Deze toch is de opheffing van alle onderscheid tusschen Jood en Griek, en de erkenning, dat God in iederen zin des woords evenzeer een God der Heidenen is, als een God der Joden. Van eene *profetische* missie van Israël voor de Heidenwereld weet hij wezenlijk niet, en waar hij haar schijnt te leeren, komt het ten slotte altijd hierop neêr: De glans der heerlijkheid, dien Jehovah zoowel in de terugbrenging van zijn volk uit de Babylonische ballingschap als in den luistervollen toestand zijner verlosten in het heilige Kanaän openbaren zal, zal een zoo grooten naam van het volk Israël en van Jehovah als zijnen God over de gansche wereld doen uitgaan, dat de Heidenen nu Jehovah wel moeten erkennen als den eenigen waren God en Israël als zijn uitverkoren volk; ten gevolge daarvan zullen zij Israël en Jehovah huldigen, hun geschenken brengen, het stof hunner voeten kussen, en zoo in de stralen van het licht wandelen, dat in al zijn volheid alleen Israël zal bestralen. Men leze o. a. slechts *Jes.* 45: 14 vgg. 49: 22 vg. 60: 2—17. 66: 19 vg.

Toch kent hij aan Israël het praedicaat „knecht van Jehovah" toe? Volstrekt niet, juist omgekeerd: hij kent aan den knecht van Jehova het praedicaat „Jacob" of „Israël" toe, en wel 41: 8 vg. 44: 1 vg. 21. 48: 4. 48: 8. 49: 3 en 42: 1 alleen LXX. Verg. ook de Deutero-jesajaänsch gekleurde plaatsen: *Jerem.* 30: 10. 46: 27 vg. Om dit te verstaan, herinnere men zich, dat hij schreef, *na* het einde der ballingschap, onmiddellijk *nadat* Cyrus reeds zijn edict had uitgevaardigd, dat *Ezra* 1: 2—4 te lezen is. Verg. *Ezra* 6: 3—6. Seinecke, die dit laatste evident bewezen heeft, maakt (*Der Evangelist*, etc. S. 21) de opmerking, dat „tot dus ver door het koningschap in „Juda het goddelooze en het ware Israël verbonden waren ge„weest; door het openlijke onheil (de ballingschap, enz.) wer„den beide deelen van elkander gescheiden; de goddelooze be„standdeelen gaven zelfs allen schijn van heilig godsdienstig le„ven op; maar *het ware Israel* werd door het gemeenschappelijk „geloof vereenigd gehouden." Zoo nu ontstond er volgens hem

een *Israël naar het vleesch* en een *Israël Gods*. Ook het eerste heette, meent hij, wel „knecht van Jehovah", zijn bode, maar alleen proleptisch, naar hetgeen het eens volgens *Jes.* 54: 13 wezen zou; dan toch zouden allen door God geleerd zijn, en nu de ware godsdienst verspreiden. Maar het andere is actuëel de heilige gemeente, het *ware Israel*, de theocratische kern der natie, het echte profetische Godsvolk, de actuëele knecht van Jehovah (a. w. S. 114).

De eerstaangehaalde opmerking van Seinecke moge in 't algemeen juist zijn, toch laat het zich niet inzien, wat het koningschap als zoodanig hiermede te maken heeft. De naam *Israël* was oorspronkelijk niets dan *volks*-naam, geenszins *godsdienstige* of *kerkelijke* naam, gelijk de naam: *het Israël Gods*, het *ware* Israël, dit is. De uitdrukking: *het ware Israël*, zou in den vroegeren tijd alleen hebben kunnen beteekenen *het echt patriottische volk;* maar toen waren allen, zooals zij althans zelve geloofden, echte patriotten, de partij der zoogenaamde valsche Profeten evenzeer als die der Profeten van Jehovah. De scherpe grenslijn tusschen de echt patriottische Israëlieten en de overigen, die in dit opzicht vrij flauw en onverschillig waren geworden, kan eerst ontstaan zijn nà het edict van Cyrus. Toen eerst kan het gebruik van *Israël* als religieuse onderscheidingsnaam der Jehovahdienaars onder de Israëlieten opgekomen zijn. Toen toch bewees zich als *Israël*, in vollen zin, slechts dat gedeelte des volks, dat zijn leven en bestaan onafscheidelijk gebonden rekende aan het heilige land. Dezen, de echte patriotten, waren natuurlijk tegelijk de gestrenge en ijverige Jehovahvereerders, of liever, juist omdat zij dit laatste waren, waren zij echte patriotten, met lijf en ziel verknocht aan Kanaän's heiligen bodem. *Deutero-jesaja* nu leert, dat Jehovah alleen de laatsten *Israël* of *Jacob* noemt, maar dezen naam ontzegt aan die afvalligen, die omtrent Zion onverschillig waren geworden, hoewel zij natuurlijk vleeschelijke „broeders" van de eerstgenoemden bleven. Tot dit ware *Israël* van *Deutero-jesaja* behooren nu allen, die (hetzij zij in het verwoeste heilige land, dat door de heidensche naburen zoo zwaar geteisterd werd, waren blijven wonen, hetzij zij als ballingen woonden in den vreemde) die zich met al hun vermogen aan Israëls Gods en aan het heilige land vastklemden, en zich niet met de Heidenen wilden vermengen, niet met hen heulen, maar die dan ook, juist wegens hun gestreng

nationaal Jehovisme, zeer veel hadden te lijden, niet alleen van de Heidenen, maar ook en evenzeer van hunne half of heel afvallige „broeders". Daarom is de knecht Gods een *lijdende* knecht Gods, lijdende ter wille van zijne vroomheid. Dit Israël — en niet het *geheele* volk — noemt *Deutero-jesaja* den knecht Gods, omdat dit deel des volks bestemd is, om door Jehovah in het heilige land verheerlijkt te worden tot een *verbond des volks*, ברית עם, nml. om de nu nog afvallige broeders terug te brengen. Wordt er nu bijgevoegd: „ook om een licht der Heide- „nen, om mijn (Jehovah's) heil te zijn tot aan de einden der „aarde;" (49: 6) dan dwaalt men, als men dit opvat als eene zekere missie onder de Heidenen, alsof „de knecht" zou uitgaan als missionarissen. Neen, dit laatste (49 : 6) is alleen natuurlijk gevolg der overgroote verheerlijking van den knecht door Jehovah. *Bode* des heils is de knecht alleen voor de afgedwaalde broeders. Wel zullen nu ook de volken naar Jeruzalem toestroomen, vol van vrees en bewondering voor het heilige volk, aan hetwelk Jehovah zulke groote dingen gedaan had; en ja, dat dit geschieden zal, is ook wel doel van Jehovah; maar — let wel! — niet eigenlijk voor de Heidenen zelve, wezenlijk als spits of voltooiing van de door Jehovah zoo glorierijk bekroonde trouw van zijnen knecht. Van dezen knecht, van het vrome deel des volks, laat *Deutero-jesaja* Jehovah zeggen: „Gij zijt mijn knecht, gij zijt Israël, aan wien ik mij ver- „heerlijken zal." 49: 3.

Intusschen — en zie hier de reden, waarom velen ook nog van een knecht van Jehovah in ruimeren zin meenen te moeten spreken — terwijl *Deutero-jesaja* den knecht op sommige plaatsen (bijv. 53: 9, 11) als *volkomen onberispelijk* beschrijft, zoo beschuldigt hij hem elders (42: 19. 44: 22) van blindheid en doofheid, van overtredingen en zonden, en heet het *Jerem.* 46: 27 vg., dat Jehovah, hoewel bereid hem vergiffenis te schenken, hem toch niet geheel onschuldig wil houden. Deze tegenstrijdigheid is wezenlijk louter schijnbaar. De tegenspraak ontstaat alleen dan, als men overmatig sterk drukt op de woorden: "Hij heeft geene zonde gedaan, en men heeft geen be- „drog in zijnen mond gevonden;" alsof daarmede de *volstrekte* zondeloosheid dezer getrouwen zou bedoeld zijn! Deze opvatting dankt dit woord alleen aan het christelijke geloof in den Zondelooze, wien het hier geteekend vond; de Profeet heeft

aan zulk eene dogmatische anamartesie in 't minst niet gedacht. Toch kan hij nog minder *grove* zonden aan den knecht ten laste hebben gelegd, wat hij volgens Seinecke (*Der Evangelist*, &c. S. 114) gedaan heeft: want bij *blinden* en *dooven* zal hij denken aan afgodendienaars onder het volk [1]). Hoe verkeerd deze opvatting is, blijkt uit het feit, dat Jehovah dezen blinden en dooven knecht in éénen adem noemt „zijnen bode, dien hij zendt, „zijnen vertrouwden vriend," משלם! Zoo toch zal Jehovah waarlijk wel niet tot afgodendienaars hebben gesproken! Inderdaad, het eenige, wat *Deutero-jesaja* den knecht Gods ten laste legt (42: 18 vgg.), is dit, dat velen hunner den moed lieten zinken dat zij klachten aanhieven over het vruchtelooze van hun ijveren voor Jehovah (40: 27. 49: 4, 14. 58: 3. 63: 15 vgg. 64: 1 vgg.) en zulks, zegt de Profeet, hoewel zij wisten welke groote dingen Jehovah in de dagen van ouds voor zijn volk had gedaan. De gedachte daaraan had bij hen het onwrikbare vertrouwen moeten levendig houden en hunnen moed behooren te schragen. 't Is klaar, dat er in al *deze* zwakheden van den knecht niets is, wat hem de aanspraak op genoemden eerenaam kon doen verliezen. Zeker, moedeloosheid stelt aan de verzoeking tot ongeloof en afval bloot, eene verzoeking waarvoor velen bezweken waren, *Jes.* 57: 11 vg.; maar deze afvalligen behoorden, volgens 57: 1 vgg. waarlijk ook niet tot den knecht van Jehovah. De blindheid en doofheid van den knecht heeft veel van die van Elia, toen hij bad, „dat zijne ziel mogt sterven „en zeide: Het is genoeg; neem nu, Jehovah! mijne ziel." I *Kon.* 19: 4.

De knecht Gods Job is reeds volgens zijn naam een lijdende Godsknecht, al is deze naam gewis aan de traditie ontleend; hij is een Job, איוב, *aangevochtene*. Hij verschilt in enkele belangrijke opzichten van den knecht Gods in *Deutero-jesaja*. Maar de koene hoop, die de grootsche gebeurtenissen van dien tijd bij den *Deutero-jesaja* opwekten, was ook reeds teleurgesteld en gevolgd door moedeloos klagen, toen de Dichter der *Jobeïde* het beeld van zijnen held teekende — indien namelijk de stelling van Seinecke in 't algemeen juist is. Want de stoute, wat al te fantastische verwachtingen van den Profeet, zij zijn,

[1]) In zijn vroeger werk, *Der Grundgedanke*, &c. S. 13, drukt hij zich wat minder sterk uit, hoewel ook daar zijne voorstelling onjuist is.

men mag wel zeggen, bijna in geen enkel opzicht vervuld. Hoe diep treurig was het in zijnen tijd in het ongelukkige Kanaän, het land zijner inwoning [1]), gesteld! Hij noemt de Jehovahdienaars telkens weêr: armen, verdrukten, geplaagden, ellendigen, enz., en dit moet alles letterlijk (niet geestelijk) opgevat worden. „Gij wormpje Jacobs, gij volkje Israël;" roept hij hun toe (41 : 14). De steden bleven puinhoopen; het land zelf was der verwoesting prijsgegeven als een wildernis (49: 19. 51: 3. 61: 4. 64: 10 vg.). Van alle kanten werden zij bestookt door machtige vijanden, vooral door de Edomieten (63: 1 vgg.), die „op „een weinig na Gods heilig volk in hunne macht hadden" (vs. 18), en de ongelukkigen op alle wijzen bestookten en kwelden (41: 11 vg.) Zij waren den roovers ten buit (42: 24), een beroofd en geplunderd volk (vs. 22), en als zij zaaiden, namen de roovers hunnen oogst weg (62: 8), zoodat zij broodsgebrek leden, en hunne kinderen van honger omkwamen (41: 17. 51: 14, 19). Men nam hen gevangen en preste hen tot slavendienst (42: 22. 49: 25. 51: 14. 52: 1 vg. 61: 1), zij waren knechten hunner harde onderdrukkers (51: 13. 49: 7), bovendien bij allen, ook bij hunne ontrouwe volksgenooten, veracht, gehoond, gelasterd (49: 7. 51: 7. 60: 14). Zoo was het overal slechts geweld, verbreking en verstoring (60: 18), zij waren als van rondom in vlammen gezet (42. 25). Wel mocht de Profeet dan zeggen: „Ziet, ik (Jehovah) heb u gelouterd in den smeltkroes der el„lende;" en wederom: „Jeruzalem! gij die uit Jehovah's hand „gedronken hebt den beker zijner grimmigheid. Den droesen „van den beker der zwijmeling hebt gij gedronken." (48: 10. 51: 17).

Maar het zou anders worden, profeteert de Profeet! Men leze de zeer vele schilderingen van het heil van Israël, dat hij belooft, van dien meer dan Davidischen luister, als Israël zou zijn de roem en kroon der natiën, levende in een Eden van zaligheid! En de uitkomst? Denkt aan de armzalige werkelijkheid, aan den meer dan kommerlijken toestand van de קהל הגולה, van de kolonie der teruggevoerden onder Ezra en Nehemia. Ach! het was alles volkomen bij het oude gebleven. „Daar

[1]) Seinecke heeft aangetoond, dat de Profeet niet onder de ballingen, maar onder de achtergeblevenen in het heilige land woonde en werkte.

„kwam," zegt Seinecke (*Der Evangelist*, &c. S. 41), „een vólko-„men prozaïsche, een nuchteren en ontnuchterende tijd, die al-„leen maar wist van wonderen Gods in het grijze verleden, en „die zijne klachten uitstortte in het boek Job." De algemeene toestanden, waarin dit laatste boek ons verplaatst, zijn volkomen dezelfde, als die *Deutero-jesaja* beschrijft. Het is niet mogelijk, zich eenen meer ordeloozen, wilden, diep ellendigen volkstoestand te denken, dan die de Jobeïde teekent, 24: 1 vgg. [1]):

Waarom zien zij, die God kennen [2]), zijne *gerichts*-dagen niet?
Zij [3]) verzetten de grenspalen,
Zij rooven de kudden en weiden ze;
Zij voeren den ezel der weezen weg,
Zij nemen het rund der weduwe als pand;
Zij dringen de armen van den weg;
Hoopsgewijs verbergen zich de ongelukkigen des lands.
Zie, als woudezels in de woestijn gaan zij [4]) uit
Naar hun dagwerk, zoekende buit.
De woestijn levert hun brood voor hunne kinderen.
Op het veld oogsten zij het voeder voor het vee,
En den wijngaard van den booze lezen zij na.
Naakt slapen zij des nachts, zonder kleed,
En zonder dekkleed in de koude.
Door den regenstroom der bergen worden zij doornat,
Zonder schuilplaats, klemmen zij zich vast aan den rots [5]).
Zij rooven het weesje van de moederborst,
En de noodlijdenden verpanden zij.
Naakt gaan dezen [6]) daarheen, zonder kleed,

---

[1]) Naar de doorgaans zeer voortreffelijke vertaling van Matthes in zijn uitnemend werk: *Het boek Job vertaald en verklaard.* Ik wijk van deze vertaling intusschen dan af, wanneer mijne opvatting van den tekst verschilt van de zijne; zonder dat ik het, voor het doel van deze verhandeling, noodig reken dit telkens aan te wijzen.

[2]) D. i. de Jehovah-dienaars; gelijk doorgaans met de spreekwijze: *die God niet kennen*, de heidenen worden bedoeld. Zulk een *gerichts*-dag der goddeloozen (heidenen) beschrijft Bildad, 18: 20 vg., en daarop slaat 24: 1 terug.

[3]) Beter *zij* dan *men;* er wordt gedacht niet aan hetgeen *men* in 't algemeen doet, maar aan een bepaalde soort van menschen: de vijanden van de knechten Gods.

[4]) Zij, die geweldenaars, niet de geplaagde ellendigen des lands.

[5]) De Edomietische indringers waren rotsbewoners, die zelven arme, en vroeger diep verachte lieden waren.

[6]) Die noodlijdenden.

En hongerend dragen zij garven [1]).
Tusschen hunne muren persen zij olie,
Zij treden de wijnkuip en lijden dorst [2]).
Uit de steden hoort men het kreunen der stervenden,
En de zielen der verslagenen schreien [3]).
Maar God geeft op deze gruwelen geen acht.

Deze vijanden van de „ellendigen des lands", lieden, die even erbarmelijk als tyranniek zijn, worden *Job* 30 geteekend in trekken, waarin wij duidelijk dezelfden erkennen, tegen welke ook Obadja's profetie [4]) gericht is, nml. de Edomieten, de rotsbewoners. Obadja's profetie dagteekent buiten twijfel van na de ballingschap, en niet van 586 vóór Chr., na de verovering van Jeruzalem, gelijk Kuenen (a. w. II. bl. 339) aannam. Maar na 1863 is er nog al verandering gekomen in de denkbeelden omtrent den ouderdom van *Joël*, en derhalve ook van alles, wat met diens boek samenhangt. Nu leze men eerst Obadja en dan *Job* 30: 1 vgg.:

En nu ben ik tot spot van jongeren van jaren,
Wier vaders ik te verachtelijk vond
Om ze te stellen nevens de honden mijner kudde!
Ook konden hunne handen mij geen dienst doen,
Daar zij gansch en al krachteloos waren.
Door gebrek en honger vermagerd
Knagen zij de kale wildernis af,
Sombere woestijnen en woestenijën.
Zij plukken ziltig kruid aan struiken,
Bremwortels zijn hunne spijs.
Uit de samenleving worden zij verdreven,
Men roept hen als de dieven achterna.
In ontzettende valleijen houden zij zich op,
In aarden holen en rotsen.
Tusschen de struiken in hoort men hen schreeuwen,

---

[1]) Ook *Deutero-jesaja* spreekt de ongelukkige knechten Gods aan: „Wie zijt „gij, dat gij den ganschen dag siddert voor de grimmigheid van den benauwer „omdat hij zich voorneemt u te verderven? Waar blijft nu" (in den nieuwen gelukstoestand) „de grimmigheid van den benauwer? Haastig wordt de ge„boeide losgemaakt, en hij zal niet ten grave dalen, en zijn brood zal hem niet „ontbreken."

[2]) Verg. *Jes.* 49: 10.

[3]) *Jes.* 65: 19: „In Jeruzalem zal niet meer worden gehoord de stem der „weening, noch de stem des geschreeuws," maar allen zullen daar sterven oud en des levens verzadigd.

[4]) Waarvan een groot deel met dezelfde woorden voorkomt *Jerem.* 49: 7 vg.

Onder de doornen zijn zij verspreid:
Zonen van dwazen, zonen van eerloozen,
Die men met geesels uit het land heeft gejaagd.
En nu ben ik hun snarenspel geworden,
Ën strek ik hun tot spreekwoord.

Aan mijne rechterhand verrijst het gebroed,
Zij stooten mijne voeten voort,
En banen tegen mij hunne wegen des verderfs.
Zij versperren mijne gangen,
Zij werken samen aan mijn verderf,
Zij die zelven hulpeloos zijn.
Zij komen aan als door een wijde bres,
Onder wild geschreeuw rollen zij aan.

Inderdaad, als men alles opzamelt, wat de schrijvers des O. Testaments ons omtrent het gedrag der Edomieten jegens het ongelukkige Juda berichten [1]), dan kan men er niet aan twijfelen of dezen juist worden hier bedoeld, de rotsbewoners, die het land met hunne strooptochten afliepen, door de bressen der muren in de steden drongen, en zich nestelden in de verwoeste plaatsen.

Deze opvatting van Jobs toestand verpreidt al terstond licht over eene anders onverstaanbare plaats, gelijk Seinecke (*Der Grundgedanke*, etc., S. 55.) aantoont. Job zegt (3: 14 vg.): Dan zou ik rusten

Met koningen en overheden der aarde,
Die zich puinhoopen opbouwen;
Of met vorsten, die goud bezitten,
Die hunne huizen met zilver vullen.

De meening, door velen (Ewald, Hirzel, Renan) verdedigd, dat het hebreeuwsche חרבה slechts eene andere uitspraak zou zijn voor het Egyptische *pyrama*, en dat wij hier dus aan *pyramieden* of *mausoleën* hebben te denken, hoe vernuftig, stuit toch af op het feit, dat חרבה een zeer gebruikelijk woord is, hetwelk altijd *puinhoopen* beteekent, zoodat alsdan ieder lezer den Dichter noodzakelijk had moeten misverstaan. Ook waren er in Uz, evenmin als in Palestina, pyramieden. Olshausen ontkent

---

[1]) II *Chron.* 28: 17. *Psalm* 60 (108): 10 vg. 137: 7. *Jes.* 34: 5 vgg. 63: 1 vgg. vs. 18. *Jerem.* 49: 17—22. *Klaagl.* 4: 21 vg. *Ezech.* 25: 12 vgg. 32: 29. 35: 1—15. 36: 1—6. *Joël* 3: 19. *Amos* 1: 6, 9—12. *Obadja* geheel. *Mal.* 1: 1—4.

terecht, dat er reden bestaat om met Hirzel, die *Jes.* 14 : 18 vergelijkt, de בתים op te vatten als *doodenhuizen, mausoleën.* Uit vs. 15 volgt veeleer, als men behoorlijk acht staat op het parallelisme, dat er ook vs. 14 *b* aan een gelukstoestand dier koningen en overheden gedurende hun leven gedacht worden moet. De verklaring van Gesenius: „prachtgebouwen, die toch eens „in puin vallen;" verzwakt den zin, en is bovendien gekunsteld. Maar de spreekwijze: *puinhoopen opbouwen*, is zeer gewoon, *Jes.* 58: 11. 61: 14. *Ezech.* 36: 10, 33. *Mal.* 1: 4, en beteekent: in puin gevallen steden, huizen, weder opbouwen. Verg. ook *Jes.* 44: 26. *Amos.* 9: 14. Job denkt alzoo juist aan de Edomietische indringers, die zich in de verwoeste plaatsen hadden gevestigd, en zich daar woningen hadden gebouwd, iets wat *Mal.* 1: 4 juist van hen gezegd wordt: »Edom zegt: נבנה חרבות."

Maar, kan men vragen, Seinecke's stelling, dat de knecht Gods, Job, eene latere, en daarom naar tijdsomstandigheden gewijzigde, reproductie van den knechts Gods in *Deutero-jesaja* zou zijn — lijdt deze stelling niet al dadelijk schipbreuk op het feit, dat de *Jobeïde* nog niets weet van de hoogere oplossing, die *Deutero-jesaja* voor het groote of eigenlijk eenige probleem van den Israëliet had gevonden?

Matthes (a. w. *Inl.* bl. 173 vgg.) stelt beide geschriften, als volgt, tegenover elkander: »Wel beschouwde de tweede *Jesaja* »de rampen, door God gezonden, nog als straffen, die de onge- »loovigen en goddeloozen terecht troffen. Maar, als de recht- »vaardige lijdt met de boozen, de godvreezende Israëliet met den »afvallige: — welk zal dan het oordeel zijn? Het boek *Job* blijft »op die vraag het antwoord schuldig (?); zelfs Elihu weet niet »meer, dan dat ook de beproevingen der vromen kastijdingen »zijn. Maar de tweede *Jesaja* heeft een nieuwen sleutel op dit „geheimnis: Jehovah's dienaar lijdt *voor de anderen*, hun tot heil en »zegen; hij is een soort van schuldoffer; door zijn striemen ge- »wordt den anderen genezing." Evenzoo oordeelen Seinecke en Prof. A. Kuenen, die in zijn werk over *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen Staat*, II, bl. 40 vgg. op voortreffelijke wijze deze, onder de Geleerden, meest heerschende voorstelling formuleert: »De knecht Gods *lijdt als een deel van* »*Israël. Hij draagt de zonden van zijn volk.* Het lijden van den »dienstknecht is dezen Profeet meer dan eene droevige noodza-

»kelijkheid of een last, hem opgelegd door Jahveh; het behoort »tot zijne taak, dat lijden te dragen; niet het minst daardoor »wordt hij voor geheel zijn volk ten zegen. In de aandoenlijk »schoone beschrijving, 53 : 3—6, is de toenemende diepte van »het religieus denken onmiskenbaar. De verklaring van het »lijden der vromen uit het verband, waarin zij staan tot het »geheele volk, is èn een wezenlijke vordering in de theodicee, »èn eene belangrijke schrede voorwaarts op den weg eener meer »geestelijke opvatting van de betrekking tusschen Jahveh en »zijn volk."

Ik wil gaarne belijden, dat ik de meerdere diepte van religieus nadenken in dit alles tot nog toe vruchteloos zoek. Ik neem namelijk aan, wat wel niemand tegenspreken zal, dat meerdere diepte van denken, die dezen naam verdient, de twee kenmerken van meerdere klaarheid en meerdere juistheid in zich vereenigen moet. Ik wil voorloopig eens aannemen, dat zij, die *Jes.* 53 zoo verklaren, den Profeet goed hebben begrepen. Maar dan moet ik erkennen, dat ik evenmin de meerdere klaarheid als meerdere juistheid, waardoor deze theorie zich van de gangbare vergeldingstheorie onderscheidt, kan ontdekken. Men zegge toch vooral en vooral niet: de lijdensdood der rechtvaardigen is blijkens de historie, eene der grootste machten om de gerechtigheid in de wereld te doen zegevieren, gelijk het bloed der martelaren het zaad der kerk is geworden. Van deze volkomen ware gedachte toch is bij geen enkelen Profeet van Israël het minste spoor te ontdekken. En als men dit niet bedoelt, welke diepte ligt er dan in, dat men God het lijden der rechtvaardigen laat aannemen als een schuldoffer voor de goddeloozen? De Profeet kan toch niet gemeend hebben, dat God, door, zij het ook, gewillig gebrachte, menschenoffers, offers van rechtvaardigen verzoend wordt. Men plaatse zich op het standpunt van dezen Profeet. Hij brengt de redding van Israël niet in causalen samenhang met den indruk, door den dood der rechtvaardigen op de overigen gemaakt, maar verwacht haar rechtstreeks van God, naar analogie van Gods wonderdaden bij de redding uit Egypte, en dus als dadelijke machts-openbaring Gods. Op dit standpunt nu komt door de stelling, dat de rechtvaardige lijden moet ten nutte van de overigen, het probleem niet tot eene hoogere oplossing; veeleer wordt er nog een nieuw en zwaarder probleem aan het oude toegevoegd. Want zulk eene orde van dingen laat

zich op dit standpunt allerminst rijmen met de rechtvaardigheid en de liefde van God.

Intusschen, *Deutero-jesaja* leert dit alleen dan, als men sterke dichterlijke zegswijzen, ter verheerlijking van den lijdenden knecht Gods, als dogmatische stellingen opvat. Wezenlijk toch is er niets van aan, dat deze Profeet het heil van Israël en de zegepraal der gerechtigheid verwacht zou hebben van het lijden en sterven der rechtvaardigen op zich zelf. Integendeel, hij verwachtte dit alles alleen van den overgrooten, meer dan schitterenden zegen, waarmede Jehovah (wel te verstaan! niet als natuurlijk gevolg, maar door eene persoonlijke machtsopenbaring als eens in Egypte) de trouw tot in den dood van zijne knechten zou bekroonen. Zonder dit laatste (d. i. zonder de vergelding 1°. van hunne vroomheid, 2°. van hun lijden; derhalve zonder deze dubbele vergelding; משנה, zegt hij) was de lijdende gerechtigheid voor *Deutero-jesaja* evenzeer een probleem, eene oorzaak van twijfelmoedigheid, als bijv. voor de dichters van *Psalm* 73 en van de *Jobeïde*, waar het (17 : 8) heet:

Daarover verbazen zich de rechtvaardigen,
En de onschuld wordt wrevelig tegen den booze.

Dit blijkt ons overtuigend, als wij letten op hetgeen hij antwoordt op de mismoedige klacht der lijdende vromen, die zeggen, dat Jehovah hun geen recht laat wedervaren, dat hij hen vergeten of verlaten had, dat hun weg voor hem verborgen was (40 : 27. 49 : 14.). Ja, het loflied van den Profeet zelven en van de overige knechten Gods (63 : 7—64 : 12) bevat niet alleen soortgelijke klaagtoonen (63 : 15, 17. 64 : 7.), maar ook slechts zulke antwoorden daarop, als wij in de schriften van Israëls Dichters gemeenlijk hooren. Nu zegge men niet, dat de Zangers van dit lied gedurig gewagen van hunne zonden, van vergrijpen, die zij belijden (63 : 10. 17. 64 : 5, 6, 7, 9.) en dat dit alzoo een geheel ander geval is. Ook de rechtvaardige Daniël doet immers volkomen hetzelfde, terwijl bovendien aan den knecht Gods geenszins volstrekte zondeloosheid toegeschreven wordt. Wat is dan de wezenlijke bedoeling van *Deutero-jesaja* met de poëtische beschrijving (53 : 3 vgg.) van het lijden voor anderen, hetwelk de knecht Gods draagt? „Veracht," zoo luidt zij, naar de vertaling van Kuenen (a. w. bl. 41):

Veracht en van de menschen verlaten,
een man van smarten en ervaren in krankheid,
gelijk aan iemand, voor wien men zijn aangezicht bedekt [1]),
veracht en door ons niet geteld.
Maar — onze krankheden waren het, die hij droeg,
onze smarten, die hij torschte —
terwijl wij meenden, dat hij geplaagd,
door God geslagen en bezocht werd.

Doch hij werd verwond om onze zonden,
verbrijzeld om onze overtredingen:
de tuchtiging, die ons vrede zou schenken, was op hem,
en door zijne striemen gewerd ons genezing.
Allen waren wij afgedwaald als schapen
en hadden wij elk zijn eigen weg ingeslagen,
doch Jahveh deed op hem neerkomen ons aller zonde!

En dan verder nog vs. 8: »wegens de zonde mijns volks trof „hem de slag." Vs. 10: »Doch het behaagde Jehovah hem te »verbrijzelen, hij plaagde hem. Als zijne ziel een schuldoffer »brengt, dan zal hij zaad zien, lang leven, en het voornemen »van Jehovah zal door zijne hand voortgaan." vs. 11, vg: »Door »zijne kennis maakt mijn knecht, de rechtvaardige, velen recht- »vaardig en hij draagt hunne zonden. Daarom wil ik hem zijn »deel geven onder de grooten, en met machtigen zal hij buit »verdeelen, daarom dat hij zijne ziel heeft uitgegoten in den »dood en met de misdadigers gelijk gesteld is, daar hij toch veler »zonden droeg en voor de overtreders tusschentrad."

Wij merken vooreerst op: Ook aan de aandacht van vele andere Israëlieten was het niet ontsnapt, dat het zwaarste lijden, waarin zij straffen voor de zonden des volks zagen, juist ten deel viel aan de vroomsten, en wel wegens hunne vroomheid. Van een lijden om der gerechtigheid wil, of voor het geloof, weet niet alleen *Deutero-jesaja* (49 : 7. 50 : 6, 8. 57 : 4. 66 : 5 en 53), maar spreken ook, behalve meermalen *Jeremia*, de Psalmisten, bijv. 44 : 12—23. 69 : 8—14. 119 *passim*. 137 : 1 vgg. en de roerend schoone liederen, *Ps.* 42, 43. Dit nu, en niets anders, drukt *Deutero-jesaja* wat sterker dichterlijk gekleurd uit, als hij zegt: »Doch Jehovah deed op hem neerkomen ons aller „zonde!"

---

[1]) Beter: *gelijk iemand, die zijn aangezicht voor ons omhult* of *bewimpelt*. De tekst laat beide vertalingen toe, maar hier wordt de ziekte der melaatschheid geteekend.

In welken zin noemt hij den knecht Gods een schuldoffer, אשם? Inderdaad in een zeer klaren zin, maar die, tegenover de vermeende diepte zijns nadenkens, vrij oppervlakkig moet schijnen! Hij zelf zegt het (65 : 8): »Zoo heeft Jehovah gesproken: »Even als iemand, die most in een druiventros vindt, spreekt: »*Verderf ze niet, want er is een zegen in*; even zoo zal ik doen »ter wille van mijne knechten, om ze niet allen te verderven." Wat is dit anders of meer, dan de zeer gewone voorstelling, dat God ter wille van rechtvaardigen goddeloozen spaart of begenadigt? eene gedachte die ook *Gen.* 18 : 23 vgg. II *Chron.* 30 : 9. *Job* 22 : 30. *Jerem.* 5 : 1. *Ezech.* 22 : 30 wordt uitgesproken. Verg. ook pll. als *Gen.* 26: 5, 24. II *Kon.* 8: 19. enz. Het lijden van zijnen knecht, waarvan velen bezwijken, maakt Jehovah's medelijden gaande, en daarom behoudt hij hem, en met en door middel van hem allen, die zich bij hem voegen. Want — men zie dit niet voorbij! — de Profeet verklaart met zoovele woorden, dat de lijdensdood van den knecht rechtstreeks *alleen den knecht zelven* (53 : 10—12), en niet den boozen, ten goede komt. Van de laatsten verklaart hij uitdrukkelijk (65 : 6 vgg.), dat God hunne eigene en hunner vaderen misdaden in hunnen schoot zal vergelden, en dat hij niet zwijgen zal, vóór dat de vergelding volkomen geschied is. Ook elders verklaart hij, dat het heilgoed bestemd is *alleen* voor de knechten Gods, en niet voor de overigen, bijv. zeer sterk 65 : 11 vgg.; terwijl de geheele profetie eindigt met het woord: »En men zal uitgaan, en met welgevallen de lijken der men»schen zien, die van mij afgevallen zijn; want hun worm zal »niet sterven, en hun vuur niet uitgebluscht worden, en zij zullen »een afschuw zijn voor alle vleesch." [1]) Alleen in zoover is de

[1]) Deze plaats heeft de Dichter van de *Jobeïde* buiten twijfel gekend, als hij (22 : 19 vg.) Eliphaz zeggen laat:

De rechtvaardigen zullen hunnen val zien en blijde zijn,
De onschuldige zal dus den spot met hen drijven:
„Ja waarlijk, onze tegenpartij is vernietigd,
„Hare nalatenschap is door het vuur verteerd!"

en als Job zelf van den afgestorvene verklaart (14 : 22):

Alleen over hem zelven gevoelt zijn vleesch pijn,
En over hem zelven treurt zijne ziel.

Matthes a. w., II, bl. 138.) zou niet geaarzeld hebben, deze zonderlinge voorstelling in *Job* te vinden, als hij bedacht had, dat de *ziel* tot het lichaam behoort, en dat naar Israëlietische voorstelling, niet de *zielen*, maar de רפאים in den Hades wonen.

knecht Gods in zijn lijdensdood een *ascham* voor de overigen; als God hem in het heilige land verheerlijkt tot loon en vergoeding zijns lijdens, en hem stelt tot een volksverbond, ברית עם (42 : 6. 49 : 8.); nu wordt hij het middel, door hetwelk de overigen (die den luistervollen zegen zijner godsvrucht, דעת, aanschouwen) zich bekeeren, en dan gerechtvaardigd worden of vergeving ontvangen. Voorts moet men bij dit alles niet vergeten, dat de gedachte aan eene zekere solidariteit in het zedelijke niet ongewoon is in de Schriften des Ouden Testaments. Moge Ezechiël (18) zich zeer scherp tegen deze voorstelling uitlaten, zij was niettemin de heerschende (*Exod.* 20 : 5. *Job* 21 : 19. *Jerem.* 15 : 4. 16 : 11 vgg. 32 : 18. *Klaagl.* 5 : 7), en was ook bij de overige volken der oudheid zeer gewoon. Men denke aan de Oedipussage [1]). Zoo zegt Seneca (*de benef.*, IV. 32): »Deos verisimile est, ut alios indulgentius tractent propter paren»tes avosque, alios propter futuram nepotum pronepotumque ac »longe sequentium posterorum indolem ...... quia alius pro eo »meruit." Eindelijk bedenke men, dat ook deze voorstelling in het Oude Testament zeer gewoon is, dat God tot medelijden met zijnen knecht, dien hij tuchtigt, bewogen wordt, als hij velen daarvan ziet sterven, *Ps.* 78 : 38 vgg. 103 : 9—16. *Job* 14 : 1 —6. *Jes.* 57 : 16. Verg. Herzog, *Real-Enc.*, IX. 419.

Eene andere of wezenlijk hoogere oplossing van het probleem geeft evenmin *Deutero-jesaja* als de Dichter der *Jobeïde*. Dat de laatste »in het onverdiende lijden van Job de zwakheid en on»houdbaarheid van de oude Mozaïsche vergeldingsleer wilde »aantoonen," (Hirzel) gelijk ik vroeger met de meesten aannam, is eene geheel onjuiste opvatting. Hiervan had ons reeds het feit moeten overtuigen, dat, behalve menige andere bijzonderheid, in ieder geval Jobs eigen uitvoerige rede, 27 : 7 vgg., en niet minder de *dubbele* vergoeding, die hij volgens den Epiloog ontvangt, daarmede in lijnrechte tegenspraak is. Ook is deze leer, al draagt zij in het Mozaïsme een veel te groven vorm, in den grond der zaak volkomen waar: »De absolute verplichting tot

---

[1]) Zie verder *Num.* 25: 10 vgg. *Ps.* 106: 23. *Jer.* 11: 14. 15: 1 vgg. *Ezech.* 13: 5. *Am.* 7: 1 vgg. Ook komt in het O. T. de voorstelling voor: dat God òf de zonde zelve van zijne gunstgenooten, òf de door hen verdiende straffen overdraagt op de boozen. *Spr.* 11 : 8. 21 : 18. *Zach.* 5 : 5—11. *Jes.* 43, 3.

„het goede," zegt O. Pfleiderer (*Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, I. S. 179), »heeft geenen zin, en is in strijd met zich »zelve, als het streven naar en doen van het goede niet ook »uitloopt op een absoluut einddoel, op het hoogste goed, dat in »de harmonische volmaaktheid van 's menschen geestelijke natuur »bestaat," of liever, zeggen wij duidelijkheidshalve, dat eenig en alleen bestaat in volkomene levensgemeenschap met den Absolute. Van dit laatste nu was er ook wel een zeker gevoel bij de vroomste Israëlieten (טוב חסדך מחיים, *Ps.* 63 : 4.), maar de oplossing van het probleem was en bleef den Israëliet onmogelijk; zulk eene harmonie tusschen zedelijk leven en zinnelijk geluk, als hij eischte, is onmogelijk in eene wereld, waarin het laatste volstrekt niet altijd in een causalen samenhang met het eerste staat of kan staan. Hieraan hielden de Israëlieten vast dat, naar de eeuwige orde van het rechtvaardig wereldbestuur, gerechtigheid en levensgeluk onafscheidelijk bij elkander behooren. Werd nu de oude leer door velen zóó opgevat, dat alle lijden straf was van wege de zonden, door den lijder gepleegd — hoewel dit in die consequentie eigenlijk niet eens de oude leer was! — later zag men de onjuistheid dezer opvatting in; nu leerde men, dat het lijden, hetwelk niet uit vroegere schuld te verklaren was, het lijden der rechtvaardigen, in dezer voege in harmonie was met het wereldbestuur, dat het gewisselijk door *dubbelen* zegen zou worden achtervolgd; men moest evenwel de reden van dat lijden niet navorschen, en de rechtvaardige, wien dit lijden overkwam naar Gods ondoorgrondelijken raad, moest zonder morren en zwijgend hopen op God, hiervan gewis, dat God ten slotte deze zijne verwachting niet zou beschamen. Alle klachten van Job komen neêr op deze ééne, dat er schreeuwende *wanverhouding* is tusschen zijne reine godsvrucht aan de eene en zijn zoo diep rampzalig lot aan de andere zijde, en dat dit wijst op een verborgen raad Gods, waarvoor zijn verstand stil staat. Maar waar in het geheele boek komt ook slechts één enkel woord voor, hetwelk deze beschouwing van Job, die de kern der vergeldingsleer is, onjuist noemt? Het eenige, waarin Job dwaalt, is dit, dat hij, in oogenblikken van bittere smart, *alle hoop op verlossing laat varen*, en dan (zonder deze hoop) verklaart hij — naar des Dichters eigen opvatting volkomen naar waarheid — zijn lot voor een onrecht, hem door God aangedaan. Immers, Job verklaart herhaaldelijk, dat hij zijne

klachten zou staken, als hij zich met hoop op uitkomst of herstelling mogt troosten (6 : 11. 7 : 6 vg. 9 : 21. 13 : 14 vg. 14 : 14. 17 : 1. 19 : 10):

Wat is mijne kracht, dat ik nog hopen zou?
Wat zal mijn einde zijn, dat ik nog geduld zou hebben?

Mijne dagen gaan sneller dan een weversspoel voort,
Zij gaan voorbij zonder hope.
Bedenk, dat mijn leven een wind is,
Mijn oog zal het goede nooit wederzien.

Ja — ik ben onschuldig; — wat geef ik om mijn leven?
Ik begeer het aanzijn niet langer!

Wat er van kome, ik draag mijn vleesch met mijne tanden,
En neem mijne ziel in mijne hand.
Zie, hij zal mij dooden, ik heb niet te hopen.

Zou een mensch, eens gestorven, herleven?....
Dan zou ik al de dagen van mijnen diensttijd verbeiden,
Stil wachten, totdat ik afgelost werd.

Mijn levenskracht is uitgeput,
Mijn levenslicht is uitgebluscht,
Mij rest slechts het graf.

God heeft mijne hoop als een boom weggehouwen.

maar de troostredenen zijner vrienden, die hem telkens spreken van hoop op uitkomst, treffen reeds daarom geen doel, omdat zij haar toezeggen onder voorwaarde van bekeering. Deze troostredenen noemt Job onzinnig, zonder grond, opzettelijke leugentaal (17 : 10 vgg.):

Doch, keert weder, gij allen, komt, bid ik u,
Al vindt ik in uw midden geen wijze.
Mijne dagen zijn voorbij, mijne plannen verijdeld,
De uitzichten, waarmee mijn hart zich verkwikte.
Zij (de vrienden) maken den nacht tot een dag,
Het licht heet nabij, al is alles duister.
Maar, daar ik op de onderwereld als op mijn huis hoop,
En mijn bed heb gespreid in de duisternis;
Daar ik het graf genoemd heb: „mijn vader!"
Het gewormte: „mijne moeder en mijne zuster!"
Waar zou dan nog mijne hoop zijn,
En mijne hoop, wie zou ze aanschouwen?

In de diepten der onderwereld daalt ze,
Zoodra als ik rust vind in het stof.

Toch houdt hij zoo vast aan de vergeldingsleer, dat hij op grond daarvan, zij 't ook na zijn dood, zijne gewisse rechtvaardiging en het heil Gods voor zijnen nazaat voorspelt (19 : 25 vgg.): de ontknooping der geschiedenis is eene bevestiging van de vergeldingsleer. De verklaring van het lijden der rechtvaardigen is deze: God is zoo alwijs en almachtig, dat de mensch zich niet vermete zijnen raad te beoordeelen. Daar nu het lijden der vromen *zijn* raad is (יהוה חפץ, *Jes.* 53 : 10), daar verder God niet van harte plaagt, daar eindelijk den Alwetende hun lijden evenmin verborgen is, als iets den Almachtige verhinderen kan, hen te verlossen: zoo is wel dat lijden der vromen een onverklaarbaar raadsel, maar zal toch het einde voor zijne knechten *dubbel* heerlijk zijn: al hunne smarten zullen hun ruimschoots worden vergoed. De *Jobeïde* is niet eene bestrijding, slechts eene nadere bepaling van de Mozaïsche vergeldingsleer voor het bijzondere geval van het lijden der rechtvaardigen; zij trekt die leer volstrekt niet in twijfel, zij bestrijdt slechts de toepassing, op dit bijzondere geval, die de drie vrienden daarvan maken. „De heilsbeloften van Jehovah aan Israël „worden gewisselijk vervuld; daarom wankele Israël niet in zijn „geloof aan zijne heerlijke toekomst, op welke zware proeven „de onbegrijpelijke raad van Jehovah dit geloof moge stellen;" zietdaar des Dichters thema.

Nu meenen Hirzel en anderen, dat hetgeen Job zegt in H. 28, met andere woorden hetzelfde zou zijn, als wat Jehovah in zijne redenen, H. 38 en vgg., zijnen knecht zou leeren, dat alzoo de Dichter hier zich zelven vooruitloopen zou. Deze fout des Dichters mag men met gerustheid op rekening van zijne interpreten stellen; zelf heeft hij haar niet in de verte begaan. De strekking van H. 28 is toch klaarblijkelijk deze: *De mensch kan nergens, hij ga waar hij ga, de ware wijsheid vinden. God alleen kent haar. Daarom rest den mensch niets, dan dat hij eerbiedig luistere naar Gods geopenbaard woord (naar de* אמרי קדוש, *Job* 6 : 10). *Dit noemt de vreeze van Jehovah de wijsheid, en van het kwade te wijken het verstand.* [1]) Men bedriegt zich geheel als men bij het

[1]) Hoe hoog de *Jobeïde* de geschreven wet Gods stelde, blijkt uit *Job* 31, waar juist de twee zonden, die in den decaloog worden veroordeeld, scherp

woord *wijsheid*, in *Job* 28, ook maar in de verte denkt aan *inzicht in den raad Gods*. De raad Gods, die eeuwig *verborgen* is, wordt nimmer voorwerp van 's menschen kennis, terwijl die *wijsheid*, die *Job* 28 bedoeld wordt, alleen dan verborgen zou wezen voor den mensch, als hij zelf haar uitvorschen moest, omdat hij haar nergens ter wereld zou vinden. Nu daarentegen is zij den mensch niet verborgen; de *Israëliet* kent haar, omdat Jehovah haar in zijn woord aan zijn volk *bekend gemaakt* heeft. Hier wordt niet gesproken over de *onnaspeurlijke* wijsheid, die H. 38, vgg. bedoeld wordt en Gods eigendom blijft, maar over de *geopenbaarde* waarheid. *Job* 28 leert wezenlijk dit: *Daar er geen natuurlijke godsdienstkennis is, zoo is Gods wet het eenige rigtsnoer voor een goed en gelukkig leven*. Ik zeg: geen *godsdienst*kennis, en niet: *Gods*kennis. Van *Gods*kennis is hier geen sprake; van alle bespiegelingen over het wezen Gods was de Israëlietische Chokma afkeerig. „De vreeze van Jehovah is de wijsheid;” dat was de leer der Chokma, *Spr*. I—IX; maar daarbij leerde zij ook dit: Deze wijsheid (godsvrucht) waarborgt haren vrienden onfeilbaar de hoogste geluksgoederen, en waart hen onfeilbaar vrij van alle ellende. „Welgelukzalig dan, wie haar vindt! Want haar ge„win is beter dan het gewin van zilver, haar voordeel dan het „uitgegraven goud; kostbaarder is zij dan parelen, en al uwe „kleinoodiën zijn met haar niet te vergelijken!” *Spreuk*. 8 : 13 vgg. Daar nu den Dichter der *Jobeïde* in *Job* 28 blijkbaar deze plaats voor den geest stond, en volgens haar (vs. 16 vgg.) de wijsheid ook de gewisse belofte heeft van lengte des levens, rijkdom, eere, geneugten en vrede: zoo bleef het raadsel bestaan. *Job* 27—31 hangen in breede trekken op deze wijze samen:

27 : Ik Job ken en erken de vergeldingsleer, „het deel, dat God — getuige de ervaring — den booze beschikt;”

28 : Ik weet ook, wat naar Gods woord (אמרי־פיו מצות שפתיו, *Job* 23: 12) de wijsheid of weg des geluks is, nml. de יראת ארני, het סור מרע, *Job* 28: 28.

29 : Overweeg ik nu, hoe gelukkig mijn lot weleer was; en

30 : hoe diep rampzalig mijn tegenwoordige toestand is, en

31 : ga ik dan mijn levensgedrag na, dan mag ik volgens dezen

---

van de overige worden onderscheiden als עון פלילים vs. 11 en als גם־הוא עון פלילי vs. 28. Men lette op dit גם־הוא, dat op vs. 11 terugslaat, en dus bepaald deze *twee* zonden uit de reeks der overige uitzondert.

maatstaf (27 en 28) mijn lot onrechtvaardig noemen, en durf ik God uitdagen, om zich tegenover mij te rechtvaardigen.

Matthes (a. w. *Inleiding*, bl. 68) heeft nog een ander bezwaar tegen de stelling, dat de knecht Gods, Job, wezenlijk eene navolging van dien in *Deutero-jesaja* zou kunnen zijn; nml. dit, dat het juist een der kenmerkende eigenschappen van den knecht Gods in *Jes.* 53 is, dat deze zich van alle klachten onthoudt en zijnen mond niet opent. Maar dat men dit *niet openen van zijnen mond* niet opvatten mag van algeheele onthouding van klachten, blijkt reeds uit de klaagtoonen, die *Deutero-jesaja* den knecht Gods meermalen aanheffen laat. Zie boven bl. 11. Veeleer moet het opgevat worden van dàt Gode-zwijgen der rechtvaardige lijders, waarvan zoo menigmaal in de Schriften des Ouden Testaments sprake is, bijv. als een lijdende vrome (die ons overigens zeer aan Job en den knecht Gods van *Deutero-jesaja* denken doet) zegt (*Psalm* 38 : 14 vgg.): „En ik, als een doove „hoor ik niet *naar hun smaden*, en gelijk een stomme zijnen „mond niet opent, en ik ben als een man, die niet hoort, en in „wiens mond geen tegenrede is. Want op u, Jehovah! heb ik „gewacht, gij zult antwoorden, Jehovah, mijn God!" Verg. verder *Klaagl.* 3 : 26 vgg. *Psalm* 4 : 5. 37 : 7 vgg. 62 : 1—9. 131 : 2 vg. enz. Het is een Gode-zwijgen als dat van den klagenden Godsknecht *Jes.* 49 : 4, die wel bij zich zelven denkt: „Te vergeefs „heb ik mij vermoeid, vruchteloos, voor niets heb ik mijne „kracht verbruikt!" maar terstond weder zich zelven vertroost met de gedachte: „Doch mijn recht is bij Jehovah, en mijn loon „is bij mijnen God." Het verschil tusschen de *Jobeïde* en *Deutero-jesaja* toch ligt niet hierin, dat de knecht Gods in de *Jobeïde* klachten aanheft, terwijl de andere knecht Gods zwijgt; maar hierin, dat Job zijn mond open doet *tegen* God.

Maar juist dit verschil pleit voor de eenheid der aanschouwing van beide Schrijvers. Immers juist dit opendoen van zijnen mond tegen God wordt in de *Jobeïde* voorgesteld als de eenige zonde, waaraan de knecht Gods zich schuldig maakt, maar van welke hij ten slotte genezen wordt. Legt *Deutero-jesaja* op dit zwijgen grooten nadruk, daar hij het 53 : 7 *tweemaal* achtereen vermeldt: niet anders is het met de *Jobeïde*. Als toch de Schrijver van den *Proloog* tot tweemaal toe verklaart: „In dit „alles zondigde Job niet, en hij smaadde God niet;" en: „In

„dit alles zondigde Job niet met zijne lippen;" (1 : 22. 2 : 10) dan is dit blijkbaar als het voorspel voor het drama, de voorbereiding op de eenige zonde, waaraan de anders geheel rechtvaardige man zich schuldig maken zal, namelijk deze zonde, dat hij spreekt *tegen* God, en Gode niet zwijgt. Klaarblijkelijk toch heeft 3 : 1, gelijk Seinecke opmerkt, eene praegnante beteekenis: „Daarna opende Job zijnen mond." De inhoud zelf van hetgeen Job spreekt, moge ons vaak veroordeelenswaardig dunken, de Dichter oordeelde daarover anders; wat Job zeide was in den grond der zaak altijd het ware en juiste. Wat daarentegen zijne vrienden zeggen, dat noemt Jehovah zelf in den *Epiloog* een »niet het rechte spreken over God." Waarom? Gewis niet, omdat zij in 't algemeen de vergeldingsleer hadden gepredikt, iets hetwelk Job zelf ook gedaan had. Alleen, omdat zij deze leer op het lijden van den vromen knecht Gods hadden toegepast, om hem nu als een zondaar te veroordeelen. Dat was leugen! Zij hadden God gelasterd, alsof hij een God ware, die den rechtvaardigen Job zou straffen van wege zonden, welke deze immers wezenlijk niet gepleegd had! Neen, van zoodanig lijden kan men alleen zeggen: Zoo behaagt het aan God! *(Jes.* 53 : 10*)* zoo is het zijn verborgen, ondoorgrondelijke raad!

Welnu, dat was het juist wat Job onophoudelijk, en met onveranderlijke consequentie, in al zijne redenen gedaan had (3 : 21. 6 : 4. 7 : 20. 9 : 17. 10 : 2 vg. 13 : 3, 7 vgg. 14 : 17. 19 : 5 vgg. 23 : 10 vgg. 31 : 35 vgg.):

De man, die in raadselen wandelt,
Wien God zijnen weg overdekt heeft.

Want de pijlen des Almachtigen doorboren mij,
Mijn geest zuigt haar gif in,
De verschrikkingen Gods belegeren mij.

Indien ik gezondigd heb, wat deert het u, o Menschenhoeder!
Waarom hebt gij mij gesteld tot een mikpunt voor u,
Zoodat ik mij zelven tot een last ben geworden?

Hij vermeerdert mijne wonden zonder reden.

Ik wil tot God zeggen: Veroordeel mij niet!
Laat mij weten, waarom gij mij straft?
Staat het u goed, met geweld te verdrukken,

En te verachten het werk uwer handen,
Terwijl gij den raadslag der boozen begunstigt?

Maar ik wil tot den Almachtige spreken,
En mijne zaak bepleiten voor God. —
Zult gij voor God onrecht spreken,
Ten zijnen gunste onwaarheid voortbrengen?
Moet gij Gods partij opnemen,
Als pleitbezorgers van hem?
Zal dat goed zijn voor u, als hij u doorzoekt?
Of zult gij hem misleiden, gelijk men een mensch misleidt?
Tuchtigen, ja tuchtigen zal hij u,
Indien gij heimelijk partijdig zijt!

Verzegeld in een buidel is mijne schuld,
En nieuwe zonde hebt gij mij toegedicht!

Als gij (de vrienden) waarlijk tegen mij zulk een toon voert,
Bewijst mij dan, waarin mijne schande bestaat!
Weet toch, dat God mij heeft verongelijkt,
Dat hij met zijn net mij omsloten heeft.
Zie, ik klaag over onrecht, maar ik krijg geen antwoord,
Ik roep om hulp, maar krijg geen recht.
Hij heeft mijnen weg versperd, zoodat ik niet voort kan gaan,
Hij verspreidt duisternis op mijne paden.

Want hij kent mijnen waudel,
Als hij mij beproeft, kom ik als goud te voorschijn.
Aan zijn spoor hield zich mijn voet vast,
Zijnen weg nam ik waar, zonder af te wijken.
Het gebod zijner lippen overtrad ik niet,
In mijn binnenste verborg ik de redenen zijns monds.
Maar hij blijft bij zijn plan — wie zal hem weerhouden?
Wat zijne ziel verlangt, legt hij ten uitvoer.

O, dat Eén mij hoorde!
Zie mijne handteekening,
De Almachtige geve er mij antwoord op! ...
En de boekrol, die mijne vijanden schreven —
Voorwaar, op mijn schouder zal ik haar dragen,
Ik zal haar ombinden als een diadeem!
Het getal mijner schreden zal ik hem berichten,
Ik zal hem nabij treden, fier als een vorst.

Dat was, bedoelt de Dichter, wat de zaak zelve betreft, juist zoo gesproken als met de volle waarheid overeenstemde. Jehovah zelf had immers in den *Proloog* uitdrukkelijk verklaard (2 : 3), dat hij Job verdierf *zonder reden*, d. i. zonder dat Job

daaraan de minste schuld had. Zoo verklaart Jehovah dan ook in den *Epiloog* (42 : 7), dat Job *het rechte* omtrent God gezegd had. Alleen dit was in Job te veroordeelen, dat hij met zijn bekrompen verstand *tegen* God had gesproken, hem van onrecht beticht had, alsof den Almachtige geene middelen ten dienste stonden, om aan Job zijn lijden te vergoeden! Jehovah zegt dan ook niets, om den inhoud van Jobs redenen te wederleggen; hij gewaagt alleen van zijne ondoorgrondelijke wijsheid, macht en majesteit, om Job te doen gevoelen, dat de nietige mensch tegenover hem zwijgen en hem in stilte verbeiden moet. Om dezelfde reden bestaat ook Jobs eigene verootmoeding uitsluitend in de erkentenis, dat hij te gering is om tegen God te twisten, zijn raad te verduisteren (d. i. als verkeerd voor te stellen), en dat hij gesproken heeft over dingen, die te ver boven zijne bevatting gaan. Op 3 : 1: „Daarna opende Job zijnen mond;" slaat blijkbaar terug, wat Job nu zegt (39 : 37, 38 of 40 : 3, 4.)

Zie, ik ben te gering, wat zal ik u antwoorden?
Ik leg de hand op mijn mond.
Eens heb ik gesproken, — maar nimmer weder,
En tweemaal -- ik doe het niet meer.

Het eenige, wat hij herroept, is dit, dat God niet machtig zou wezen, om zijnen duisteren weg te doen uitloopen op het heerlijkste licht (42 : 2):

Ik weet, dat gij alles vermoogt,
Dat geen plan onuitvoerbaar voor u is.

Hoe weinig heeft alzoo de schoolmeesterachtige Elihu de hoofdgedachte van het boek Job begrepen! Naar Jehovah's oordeel, gij wijsste onder de wijzen, die u niet veel beneden God stelt [1])! zijn uwe redenen, al verzekert gij het tegenover-

---

[1]) Want hij zegt (33 : 7) tot Job:

Zie mijne verschrikking zal u niet beroeren,
Mijn last zal niet op u drukken;

nml. niet gelijk die van God; en hij spreekt (32 : 13 vg.) tot de drie vrienden:

Zegt nu niet: „Job is ook zoo wijs!
„God kan hem uit het veld slaan, geen mensch."
Tegen mij heeft hij geene redenen voortgebracht,
Maar met uwe woorden zal ik hem niet antwoorden.

gestelde, inderdaad שקר (36 : 4), als gij zegt (34 : 34 vgg. 35 : 16):

Verstandige mannen zullen tot mij zeggen,
De wijze, die mij hoort, zal mij toeroepen:
„Job spreekt zonder kennis,
„Zijne redenen zijn zonder inzicht."
Welnu [1]), dat Job tot het uiterste beproefd worde,
Omdat zijne antwoorden die van booze lieden zijn.
Want hij voegt bij zijne zonde nog schuld,
In onze tegenwoordigheid spot hij,
En vermeerdert hij zijne woorden tegen God.

Zulke nietige dingen brengt de mond van Job voort,
Zonder wetenschap spreekt hij veel woorden.

Gelukkig voor Elihu, dat de Jehovah van den *Epiloog* hem te neuswijs heeft geoordeeld, om hem zijne aandacht waardig te keuren! Anders zou hij gewis een nog gestrenger vonnis hebben gekregen dan het drietal!

Iets anders zou het zijn, indien Elihu (33 : 13) wezenlijk gezegd had:

Waarom hebt gij tegen God getwist,
Daar hij niet antwoordt van ééne zijner daden?

Dan toch had Elihu het juiste punt getroffen. Zoo vertaalt Matthes, die er, ter verklaring, bijvoegt (a. w. II, bl. 475 vg.), dat de bedoeling deze is: God, en hij heeft daarin recht, antwoordt niet van ééne zijner daden, en daarom hebt gij, Job! gezondigd door tegen God te twisten of hem ter verantwoording te roepen. De ware vertaling is deze:

Waarom hebt gij tegen God getwist (God verweten),
Dat hij niet antwoordt van éénc zijner daden?

Daarin, bedoelt hij, hebt gij God valsch beschuldigd. Integendeel, het ligt alleen aan u, dat gij op dit „antwoorden van God" geen acht hebt geslagen. En dan beschrijft hij terstond uitvoerig de wijze, waarop God zich openbaart, en eindigt hij *vs.* 29

[1]) Anderen: „Mijn Vader!" In dit geval repraesenteert Elihu hier het volk Gods. Individuën noemen God geenszins hunnen Vader in het Oude Testament. De andere opvatting, „Welnu;" is waarschijnlijker.

met de verzekering, dat God op deze wijze tot *twee-* of *driemaal* toe tot den mensch spreekt om hem van het verderf te redden. Hetzelfde herhaalt hij nogmaals 36: 8—10, 15. Elihu, wel verre van zoo te spreken als Matthes hem spreken laat, ontkent zoo sterk mogelijk, dat God zich stilhoudt of zijn aangezicht verbergt (34: 29 vg.):

Houdt God zich stil!? — Maar wie veroordeelt dan?
Verbergt God het aangezicht!? — Maar wie ziet er dan naar om,
Naar volken en menschen te zamen,
Opdat de goddelooze niet regeere,
Opdat hij geen valstrik voor het volk zij?[1])

Veel ongelukkiger evenwel is de vertaling van Hirzel: „Waarom „hebt gij met God gestreden? Hij is immers gewoon, nooit te „antwoorden op de redenen van een mensch." Trouwens, om hare onjuistheid in het licht te stellen is het genoeg de eigene woorden van Hirzel te laten volgen: „Wat Elihu hier aan Job „zegt, dat had deze zich zelven vaak genoeg gezegd, en er over

---

[1]) Volgens de inderdaad geniale, en, naar het mij voorkomt, volkomen juiste opvatting van Matthes. Is deze verklaring de ware, dan zal waarschijnlijk de goddelooze wel geen ander zijn dan Antiochus Epiphanes, en dagteekenen de Elihu-redenen uit den eersten Makkabéschen tijd, den gelukkigsten voor het na-exilische Juda. Hiermede stemt het algemeen karakter dezer redenen overeen; zij zijn blijkbaar geschreven in een tijd, waarin men niet recht meer gevoel had voor hetgeen er in de bange dagen na de ballingschap omging in de harten van Israël. Dat Elihu's redenen van zeer late dagteekening zijn, geeft deze den verstandigen lezer zelf duidelijk genoeg te kennen. Want 32: 3 noemt hij hen allen ouder dan zich zelven, en 32: 6 vgg. zegt hij:

Ik ben jong en gij zijt grijs;
Daarom trad ik terug en ik vreesde
U mijne wetenschap mede te deelen.
Ik dacht: „Dat de ouderdom spreke.
„Dat de hooge leeftijd wijsheid verkondige!"
Maar het is de geest in den sterveling,
De adem des Almachtigen, die hem verstandig maakt.
Niet de hoogbejaarden zijn wijs,
Grijsaards verstaan de gerechtigheid niet.

Nu is het toch wel duidelijk, dat de oeconomie van de *Jobeïde* zulk een overwijs slotwoord van een jongere niet toelaat, gelijk ook dat het: „Ik ben jong „en gij zijt grijs;" niet wezenlijk op beider ouderdom ziet, maar op de leer der grijze oudheid en de nieuwe leer van dezen wijssten der wijzen.

„geklaagd, dat het er zoo mee gelegen was, bijv. 19 : 7. 30 : 20. „Evenwel komt de geheele wederlegging van Elihu op deze korte „afscheping neêr." Voorwaar, al had Elihu de algemeene strekking van de *Jobeïde* misverstaan, toch had hij er wel genoeg van begrepen, om Job hier niet iets te willen leeren, wat deze zelf zoo herhaaldelijk uitgesproken had!

Seinecke meent te mogen vaststellen, dat de klachten van Job wijzen op de ellende des volks in Juda in den laatsten exilischen en onmiddellijk na-exilischen tijd, *Der Grundgedanke*, & c. S. 26. Hij wijst op het na-exilische woord קבל, *Job* 2 : 10; hij had daaraan nog eene menigte andere woorden kunnen toevoegen; het getal woorden, die de *Jobeïde* uitsluitend met na-exilische schrijvers gemeen heeft, is tamelijk groot. Verder wijst hij op *Job* 9 : 24 en 15 : 18 vgg., plaatsen, die inderdaad den tijd, toen Israël nog zijn eigen heer was, en het land nog niet door barbaren overstroomd werd, in een tamelijk verwijderd verleden stellen. Voorts beweert hij, wat alweder aannemelijk is, dat *Job* 12 : 18, 19 terugwijst op de feiten, die *Jes.* 44 : 28. 45 : 1 worden verhaald. Ook bestond er toen reeds een wetboek, אמרי קדש (6 : 10), eene plaats, die het best, zegt hij, verklaard wordt uit het אמרי־אל van *Psalm* 107 : 10 vg. Maar in de allereerste plaats wijst hij op *Job* 9 : 13 : „Voor hem" (God) „hebben zich gekromd „de helpers van Rahab," vergeleken met *Jes.* 51 : 9—11 : „Ontwaak, ontwaak, trek sterkte aan, gij arm van Jehovah! ont„waak als in de dagen van het verleden, van de overoude ge„slachten! Zijt gij het niet, die Rahab" (Egypte) „verpletterde, „die den krokodil" (zinspeling op de Nijl, de krokodillenrivier; bedoeling: Egypte's koning. Verg. *Ezech.* 29 : 3 vgg. 32 : 2. *Psalm* 74 : 13 vg.) „doorboorde? Zijt gij het niet, die de zee, de wate„ren des oceaans, droog maakte, die de diepten der zee maakte „tot een weg, dat de verlosten er doorgingen?" De woorden bij *Job* zijn evenwel te duister, om te bepalen, wat hij er mede bedoeld heeft. Ook van *Job* 26 : 12 :

> Door zijne kracht beroerde hij de zee,
> En door zijne wijsheid verpletterde wij Rahab :

is de zin niet geheel zeker. Maar ik geloof, met Matthes (a. w. II, bl. 335 vgg.), dat de Dichter aan een zeemonster Rahab gedacht heeft. Ik neig zeer tot het gevoelen, dat dit zeemonster zijn aanzijn dankt aan den zeer vruchtbaren moederschoot van

het Misverstand. Waarschijnlijk heeft de Dichter *Jes.* 51 of anders ook *Psalm* 89 (later dan *Deutero-jesaja*, aangezien *Ps.* 89: 50 niet onafhankelijk is van *Jes.* 55: 3) gelezen, en het woord רהב niet begrepen, gelijk evenmin de LXX het begrepen heeft. Maar Satanologie en Angelologie der *Jobeïde* wijzen reeds op den betrekkelijken laten tijd van haar ontstaan.

Gaan wij nu over tot het betoog, dat de Dichter der *Jobeïde* niet bedoeld heeft, het lijden van één individu, als type van soortgelijke toestanden van individuën, maar als type van het „lijden van den knecht Gods" in collectieven zin, te teekenen. Wij wijzen daartoe vooral op de indicatiën, die de *Jobeïde* zelve ons daarvan geeft, waar dit noodig is, in samenhang met de verdere Israëlietische literatuur, in 't bijzonder met het beeld, dat *Deutero-jesaja* ons van den lijdenden knecht van Jehovah teekent.

Job wordt voorgesteld als een aanzienlijk herdervorst uit den aartsvaderlijken tijd, als een volmaakt rechtvaardige, en die ook een toonbeeld van voorspoed en geluk was, totdat hij op eens door God [1]) in de diepste ellende gestort wordt. Zijne drie vrienden, die gelijk Matthes (a. w. II, bl. 8 vg.) terecht opmerkt, niet ver van elkander, en ook niet ver van Job kunnen gedacht worden, komen, zoodra als zij dit vernemen, om hem te vertroosten en te beklagen, en nadat zij, versteld over zooveel ellende, zeven dagen in stomme verbazing en deelneming met hem op de aarde hadden gezeten, begint Job met zelfvervloeking, waarop de twistredenen terstond aanvangen.

Maar zie, nauwelijks is het gesprek aan den gang, of Job klaagt reeds, dat hem *maanden* vol ellende zijn toegedeeld (7: 3) alsof hij een lijden van vele maanden achter zich had. En op vele andere plaatsen spreekt hij zoo, alsof die ellendige toestand zeer lang had geduurd, op enkele zelfs, alsof geheel zijn leven niets dan ellende was geweest. Dezen indruk toch maken, in meerdere of mindere mate, de volgende woorden van Job (3: 25 vg. 7: 1 vg., 6, 19. 9: 13, 25 vg. 14: 1. 24: 1):

---

[1]) Niet door den Satan; deze doet slechts wat God hem toelaat. „Gij," zegt Jehovah tot Satan, „hebt *mij* tegen hem opgehitst, om hem zonder reden te „verderven," 2: 3. En in den *Epiloog* troosten Jobs broeders, zusters en bekenden „hem van wege al het kwaad, dat Jehovah over hem had doen komen."

Beef ik voor iets, het wordt spoedig mijn deel,
En wat ik vrees, overkomt mij.
Geen kalmte, geen stilte, geen rust meer —
Maar *steeds nieuwe kwelling.*

Ja, de mensch heeft een harden dienst op aarde,
Als des daglooners dagen zijn zijne dagen;
Gelijk een slaaf smacht naar de schaduw, enz.

Mijne dagen gaan sneller dan een weversspoel voort,
Zij gaan voorbij zonder hope.

Tot hoe lang zult gij toornig uw oog op mij doen rusten,
Mij zelfs niet gunnen, dat ik mijn speeksel doorslik?

God laat niet af van zijnen toorn.

En mijne dagen waren sneller dan een looper,
Zij vloden heên, *zonder dat zij het goede zagen.*
Vlug als papierrietschepen gingen zij voorbij,
Gelijk zich de arend haastig op zijn prooi werpt.

De mensch, van eene vrouw geboren,
Leeft korten tijd, en wordt met onrust verzadigd.

Waarom zijn door den Almachtige geen *oordeels*-tijden vastgesteld?
Waarom zien zij, die hem kennen, zijne *gerichts*-dagen niet?

Deze plaatsen onderstellen een langdurig lijden, en ééne daarvan (9: 25) is zelfs lijnrecht in strijd met den *Proloog.* Waarlijk, Jobs dagen waren niet voorbijgevlogen, *zonder dat zij het goede zagen.* „Pas te voren," zegt Seinecke (*Der Grundgedanke*, etc., S. 26), „was Job nog in volkomen gelukstaat, in een land van vrede: „en toch klaagt Job, dat dit land reeds lang een buit geworden „is van vijanden die zich daarin hadden genesteld, en paleizen „gebouwd, en *die de voeten van den knecht wegstooten.*" Zie boven bl. 13 vgg. Hetzelfde zegt Job (9: 22 vgg.):

Het is alles hetzelfde: daarom zeg ik:
„Hij verdelgt rechtvaardigen en boozen."
Indien de slag nog maar in eens doodde!
Maar hij schept vermaak in het kwellen van onschuldigen.
Het land is aan de boozen overgegeven,
Hij bedekt het aangezicht van zijne rechters.

Is het niet, alsof wij den *Deutero-jesaja* hooren, waar deze den treurigen toestand van Juda teekent (59: 14 vg.): „En het „recht is verdrongen, en de gerechtigheid staat van verre: want „de eerlijkheid struikelt op de markt, en wat recht is, vindt „geenen ingang; en de eerlijkheid wordt verraden, en wie zich „onthoudt van boosheid, stelt zich tot een roof." Zoo ook verklaart Eliphaz (15: 17 vgg.):

Ik zal u onderrichten, hoor naar mij,
Wat ik gezien heb, zal ik verhalen,
Wat de wijzen mededeelen,
En niet verheelen, (het overgeleverde) van hunne *vaderen,*
Wien het land alleen ter woon gegeven was,
Zonder dat er nog vreemdelingen in hun midden doorgingen.

Door velen, die in Job eene collectieve eenheid zagen, is reeds vóór lang gewezen op sommige pluralia, van Job gebezigd, juist zoo als dit ook het geval is ten aanzien van den knecht Gods van *Deutero-jesaja*, iets hetwelk ook Job doet voorkomen als verpersoonlijking van eene geheele partij. Zoo lezen wij 19: 11: „God acht mij als zijne *vijanden*;" gelijk het *Jes.* 50: 4 heet: „Jehovah heeft mij de tong van *scholieren* gegeven, hij „wekt mij het oor om te hooren, gelijk de *scholieren.*" Seinecke, *Der Evangelist,* &c. S. 179. Verder: „Voor mij zijn de *graven,*" 17: 1, waarmee men במתיו *Jes.* 53: 9 vergelijken kan. Ook 18: 2, 3 zijn de tot Job gerichte woorden allen in den tweeden persoon plural.: תשימון, תבינו en עניכם.

Ik voeg er nog bij, dat het woord עדה 16: 7 (15: 34), door Matthes en anderen vertaald als *gezin, huisgezin,* deze beteekenis niet heeft, zelfs niet al denkt men aan „het huishouden in den „meest uitgestrekten zin," a. w. II, bl. 162. Het woord beteekent uitsluitend *vergadering, gemeente, rot, partij,* nergens *huisgezin,* en kan dit, volgens zijne etymologie, ook niet beteekenen, terwijl het wel meer dan vreemd zou zijn, dat de Dichter het bekende woord עדה gekozen zou hebben, om daarmede *huisgezin* (בית) uit te drukken. Job vertegenwoordigt hier alzoo eene partij, en men kan deze plaats vergelijken met het דורו van den knecht Gods, *Jes.* 53: 8.

Volgens den *Proloog* (1: 19) zijn al Jobs kinderen omgekomen, en eerst na „de wending zijner gevangenschap" krijgt hij volgens den *Epiloog* op nieuw 7 zonen en 3 dochters (42: 10, 13). Toch zegt Job (19: 17):

Mijn adem is hinderlijk aan mijne vrouw,
Ik ben mijn eigen zonen een walg.

terwijl weder andere pll. in het gedicht zelf in dezen met den *Proloog* overeenstemmen, bijv. 8: 3. 16: 7. 29: 5. Trouwens, dat de Dichter, waar hij over de gedoode kinderen van Job spreekt, aan iets anders dan vleeschelijke kinderen van een individu denkt, doet ons het gebruik van het woord נערים reeds eenigszins vermoeden, 1: 19. 29: 5. De kinderen van den collectieven knecht Gods, ja ook hij zelf kunnen zeer goed gestorven zijn, en toch leven, even als *Jes.* 53.

Deze opvatting, volgens welke de kinderloos stervende Godsknecht toch zaad ziet na zijn dood (in geestelijken zin, gelijk bij *Jes.*) doet een nieuw licht opgaan over veel duisters in *Job.* 19: 25 vgg. Is zij juist, dan beveelt zich de verklaring van Seinecke (*Der Grundgedanke*, etc. S. 41) aan, dat אחרון niet ziet op *God* (die *het laatste* of als *de laatste* op aarde zal opstaan), maar dat het, even als pas te voren (18: 20) vertaald moet worden: *nakomeling*: „Verheft zich, terwijl God zich als Goël openbaart, „de nakomeling van Job op het stof, als hij, de lijder zelf, ont-„slapen zal zijn: zoo zien de nakomelingen betere dagen, dan „de knecht Gods ze gezien heeft. Dit nu is juist de profetie „van *Deutero-jesaja*; want als de knecht Gods (53 : 10) zijn leven „prijs gegeven heeft, dan zal hij zaad zien, en komen er andere „tijden." Enkele moeijelijkheden blijven nog over, ja שרין *vs.* 29 is buiten twijfel corrupt, en zal wel altijd op eene bevredigende verklaring blijven wachten, tenzij eene gelukkige conjectuur hier redding geve. Maar ook מבשרי *vs.* 26 blijft duister. De vroeger door mij voorgestelde verklaring: „Uit mijn vleesch zal ik God „zien," beveelt zich, vooral op grond van het eerste gedeelte van dit vers, niet aan. Maar — men verplaatse zich in den gedachtenkring van Israël — welken gezonden zin geeft dan de vertaling: „Ver van mijn vleesch" (d. i. als schim in het Doodenrijk) „zal ik God zien"? Dat ging niet aan volgens de voorstelling des O. Testaments. „Zoo ook het Doodenrijk voor God, „als den Alziende, open is (*Job* 26: 6. *Ps.* 139: 8. *Spr.* 15 : 11), „toch bestaan voor hem de dooden niet wezenlijk meer (*Job* 7: „8, 21), God is hunner niet meer gedachtig, zij zijn afgesneden „uit zijne hand (*Psalm* 88: 6). Evenzoo is er bij den mensch, „als hij gestorven is, geene gedachtenis van God meer; de doo-„den zien God niet meer, zij kunnen hem niet meer prijzen (*Ps.*

„6: 6. 30: 10. 88: 11—13. 115: 17. *Jes.* 38: 11, 18 vg.)."
Derhalve kan Job onmogelijk gezegd hebben; „Ver van mijn „lichaam, d. i. als mijn lichaam gestorven en vergaan is, zal ik „God zien." De eenige uitkomst, die ik hier nog zie, is deze dat wij מבשרי opvatten als *part. piël a verbo* בשר *cum pron. suff.* 1 *pers. sing.*, en dat wij dan het ·····ו ·····ו verklaren volgens Ewald, *Lehrbuch*, 1855 § 341 of Roorda, *Gramm.*, § 529 seqq. Dan vertale men: *En nadat mijn huid vergaan is,* nadat ik gestorven en vergaan ben, *zal ik als heilbode aan mij God zien*, zal God tot mij van vrede spreken. מבשרי = *heilbode aan mij*, even als *Jes.* 40 : 9 מבשרת ציון = *heilboodschapster aan Zion.* Het woord מבשר doet ons dan denken aan hetzelfde zoo vaak door *Deutero-jesaja* gebruikte woord (40: 9. 41: 27. 52: 7. 61: 1). Zoo zal de knecht Gods Job, even als de knecht Gods *Jes.* 53 : 10—13, voortleven In zijnen אחרון (*Jes.*: in zijn זרע of zijn דור) zal hij *zelf* de dagen verlengen; hij zelf zal het heil des Heeren aanschouwen, daarmede verzadigd worden, juichen in den nederlaag zijner vijanden, buit deelen. Aan den knecht Gods Job, die *persoonlijk* alle hoop had vaarwel gezegd (17: 11—16. Zie boven, bl. 23), al is hij *persoonlijk* dood, zal — want hij leeft voort in den אחרון, die opstaat op het stof, waarin hij rust — de heerlijkheid Gods geopenbaard worden, aan hemzelven, en niet aan een זר, d. i. niet aan eenen zoodanige, die niet tot de categorie van den knecht Gods behoort, en hij zal den nederlaag zijner vijanden door het oorlogszwaard beleven. Zoo roept hij dan zijnen tegenstanders toe (19: 29):

Vreest uwentwege voor het zwaard!
Want Gods toorn zal u straffen met het zwaard,
Opdat gij weten moogt, dat er een gericht is!

Inderdaad, alleen deze opvatting verklaart dit „oorlogszwaard," terwijl er anders geen enkele reden is, waarom de vrienden juist de wraak Gods door het zwaard hadden te duchten. Den goddelijken gerichtsdag der volken stelde Israël zich voor als een vreeselijken oorlogstijd.

Als wij *Job* 14: 21 lezen:

Of zijne zonen geëerd zijn, hij weet het niet,
Of zij geminacht zijn, hij draagt er geene kennis van;

dan is het volkomen waar, wat Prof. Kuenen en Matthes (a. w. *Inleid.* bl. 115) zeggen, dat Job zoo spreekt van den mensch in 't algemeen, en niet bepaald met het oog op zich zelven. Maar verdient het feit toch niet onze opmerking, dat er, zoowel in de redenen van Job als in die zijner vrienden, zeer veel voorkomt, wat rechtstreeks volstrekt niet past op het lijden van Job zelven, wat veeleer geheel en al buiten zijnen persoonlijken toestand omgaat, en wat ons bepaald doet denken aan het lijden, hetwelk het diep ellendige, zoo zwaar geteisterde volk van God gedurende en nà de ballingschap had te verduren van zijne vijanden, alsmede van zijne eigene volksgenooten of „broeders"? En pleit dit niet krachtig ten gunste van de stelling van Seinecke, dat de Dichter in het lijden en den gemoedstoestand van Job wezenlijk het lijden en den gemoedstoestand van den collectieven knecht van Jehovah heeft willen teekenen?

Ook Elihu schijnt dit gevoelen toegedaan te zijn. En zoo zou dan de oudste ons bekende lezer van Job, zelf Israëliet, het aanbevelen! Als hij toch zegt (36: 10): „Wensch toch niet naar „dien nacht, als de volken plotseling [1]) opkomen," nml. ten gerichte! dan moet hij natuurlijk in Jobs lijden geheel iets anders hebben gezien, dan de rampen van één individu. Wat toch heeft één individu als zoodanig met den gerichtsdag der volken te maken? Het is louter willekeur als Hirzel, ter verklaring van deze plaats, zegt: „Job moge zich even weinig, als tot het „smaden van God, daartoe laten verleiden, dat hij zijn leven „verwenscht en den verwoestenden nacht des doods tot zich „roept. Dit slaat op 7: 5 en andere pll. terug. *Haak niet naar den „nacht, die de volkeren wegrukt uit hunne plaats.* עלה te verklaren, „volgens העלה *Ps.* 102: 25; deze *hiphil* staat daar in den zin „van *wegnemen* uit het leven; het hier voorkomende *kal* is der„halve — *weggenomen worden.*" De nacht (zeer juist Matthes: *c. art. met emphase*: het tijdstip van verderf en ondergang a. w. II, bl. 524) beteekent den onheilstijd, hier dien onheilstijd, die op den dag van Jehovah of den dag der volkeren aanbreken zou voor de volken; dan zou God hunne strafoordeelen uitvoeren, en deze dag zou een *nacht des verderfs* (*Jes.* 15: 1) zijn voor alle onrechtvaardigen. Wel had Job meermalen naar den nacht van zijnen dood verlangd, maar daaraan valt hier niet te denken,

[1]) Lett.: daar waar zij zijn. Verg. 40: 12.

omdat Elihu dien nacht niet kon omschrijven als „den nacht, „waarin gansche volken hunne plaats moeten ruimen." Of zou er dan eene wereldcatastrophe plaats grijpen, juist in den nacht van Jobs sterven? Dat heeft in 't geheel geenen zin. Denkt de dichter aan den gerichtsdag, dan is de beteekenis van עלה duidelijk; want, waar van gericht sprake is, daar wordt dit woord *zonder iets meer* gebezigd in de beteekenis van: opgaan ten gerichte, voor het gericht verschijnen, *Num.* 16: 12, 14, waarschijnlijk omdat de rechters meestal in burchten woonden. Niet op 7: 15 (Hirzel), maar veeleer op 24: 1. 31: 35 vgg., enz. slaat Elihu's woord terug, hetwelk veel heeft van eene navolging van *Amos.* 5: 18: „Wee hun, die naar den dag van Jehovah „wenschen! Waartoe toch zal ulieden de dag van Jehovah zijn? „Hij zal duisternis wezen, en geenszins licht." Verg. ook *Jes.* 58: 2: „als een volk, dat het recht van zijnen God niet verlaten heeft, „vragen zij van mij gerichten der gerechtigheid, en wenschen „zij naar het verschijnen van God."

Volgens *Job* 17: 6 en 30: 9 is Job „een spot der *volken*, alzoo „eene wereldhistorische grootheid; den man in het land Uz had „niemand gekend; maar wel was de knecht Gods, die het lijden „van Juda mede te dragen had, met zijn volk een spot der ge„heele wereld." Seinecke, *Grundgedanke*, etc. S. 29.

Als Job (7: 1 vgg.) den toestand van den mensch in het algemeen voorstelt als een krijgsdienst, צבא, een waar slavenlot, en hij dit vs. 3 vgg. als een juist beeld van zijne persoonlijke ellende voorstelt, dan zou hij eigenlijk zeggen: Ik ben er niet erger en beter aan toe dan alle menschen. Maar dat kan hij niet bedoelen. Hij moet alzoo, omgekeerd, denken aan zijne ellende als beeld van de algemeene ellende in zijnen kring of van de ellende van den collectieven knecht van God, wiens lot ook *Deut.-Jes.* beschrijft als een צבא (40: 2). Een weinig later (vs. 7 vg.) zegt deze profeet: „Alle vleesch is gras, en al „zijne heerlijkheid [1]) is als een bloem des velds; het gras is ver„dord, de bloem is verwelkt; want de adem van Jehovah heeft „daarin gewaaid." Ook Job gebruikt 14: 1 geheel dezelfde beeldspraak, die in haar geheel even gepast is van een geheel volk, als weinig passend op een individu; daarom laat de *Jobeïde* het gras weg.

[1]) חסד, eigenlijk *gunst*. Hier de gunstbewijzen, aan het volk verleend, alzoo zijn gelukstoestand. Het *gras* beteekent hier het volk.

Waartoe verder de uitvoerige schilderingen van den chaotischen, gedesorganiseerden toestand van land en volk, dat ten prooi is aan de boozen? Verg. boven bl .13 vgg. Telkens weder is er in de *Jobeïde* sprake

van het geweld en onrecht, dat de boozen en de tyrannen plegen;

van geweldenaars, die, in strijd met Gods rechtvaardig wereldbestuur, hunne dagen in ongestoorden vrede en grooten voorspoed slijten;

van vreemdelingen en indringers, die de ellendigen des lands wegdringen uit hunne tenten;

van ellendigen, treurenden, diep vernederden, die haken naar den dood;

van gevangenen en slaven, die zuchten onder hunne wreede drijvers;

van het oorlogszwaard, als roede in Gods hand tot straf der goddeloozen;

van wilde dieren, die het land onveilig maken;

van pest of verwoesting en van hongersnood [1]);

van de raadslagen van listige geweldenaars, door God verijdeld;

van het vreeselijke lot, dat ten laatste aan de tyrannen, de onderdrukkers der vromen te wachten staat:

van de Godsgerichten over koningen en priesters, magnaten en raadsheeren, en over geheele volken; enz. 3: 17—26. 5: 11—16, 20—23. 12: 6, 14—25. 18: 15. 19: 29. 20: 6—29. 21: 7—15. 27: 13 vgg. 34: 17—32, enz.

In den *Epiloog* heet het vs. 10; „En Jehovah שוב את־שבית van „Job." Matthes vertaalt vrij: „Hij maakte aan Jobs ellende een „einde." Hij zegt (a. w. II, bl. 638 vg.): „De spreekwijze beteekent elders altijd *de gevangenen* (uit de ballingschap) *terugbrengen* „of *de gevangenschap wenden*. Wanneer dit ook hier de betee„kenis is, moet zij overdrachtelijk genomen worden, en omgezet „in eene, die meer bij Jobs lot behoort. Ter verklaring van de „keuze der uitdrukking wijst Delitzsch op het woord *ellende*, dat „in het oudduitsch was *elilenti*, en beteekent: *vreemd land*, omdat „gedwongen ballingschap in tijden, toen ze niet zeldzaam was,

[1]) *Job* 5: 20 vgg. 24: 10. Hongersnood en gebrek heerschten zeer in het verwoeste Kanaän. *Neh.* 5: 1—4. Verg. *Jerem.* 31: 12 vgg.

„als het toppunt en de type van menschelijk leed wordt aange-„merkt.” (Verg. hierover Seinecke, *Der Evangelist*, etc. S. 5. fg.)· „Terecht veroordeelt Schlottmann de meening van anderen (Clauss, „Stier, Hengstenberg). volgens wie deze spreekwijze hier betee-„kent *tot de gevangenis terugkeeren*, alsof de bedoeling was, dat „God gedurende Jobs ellende hem had verlaten, maar nu hem „weder bezoekt — eene opvatting, die dan alleen in aanmer-„king zou komen. als in plaats van את־ de praep. אל stond.” Hupfeld (*Die Psalmen*, 1855. I. S. 290) merkt op, dat het overdragen van het woord *ballingschap*, *gevangenschap* op vreeselijke ellende in 't algemeen eerst dagteekenen kan van ná de Babylonische gevangenschap, gelijk hij dan ook *Job* onder de latere boeken rangschikt.

Maar er laat zich geen enkele plaats uit het O. T. aanvoeren, waaruit het overdrachtelijk gebruik dezer spreekwijze zou blijken, als welke, gelijk Hupfeld opmerkt, ook *Ezech.* 16 : 53 van de dochteren Sodoms alleen wordt gebezigd als parallelie en zeugma van hetgeen God ten aanzien van Samaria en Juda zou doen. De verklaring van Hirzel is zeer willekeurig: „Eigenlijk *het weg-„gevoerde terugbrengen*; vandaar in 't algemeen *het verlorene terug-„geven*.” Olshausen erkent (in zijnen Comm. op *Psalm* 14), dat, daar de eigenlijke verklaring der spreekwijze *Job* 42 niet past, meñ wel gedwongen wordt, zijne toevlucht te nemen, tot de „immer misslichen Annahme.” dat men haar vermoedelijk later overgedragen heeft op zwaar lijden van allerlei soort. Diestel berispt Seineke, dat deze zoo sterk drukt op deze plaats, omdat, zegt hij, „Job in het gedicht zelf nooit met een gevangene wordt „vergeleken.” Maar Seinecke (*Der Evangelist*, etc. Vorwort, S. VIII) antwoordt hierop, dat dit wel degelijk het geval is. Inderdaad, de klachten van Job gelden vooral tyrannen en geweldenaars, in wier macht hij is, en die hem kwellen en verdrukken, vijanden, die hem, „den Rechtvaardige, den Vrome,” bespotten en vervolgen. Gezegden als deze: „Ben ik een zee, een zeemon-„ster, dat gij tegen mij eene wacht opstelt?” — „Zijn toorn „heeft hij tegen mij ontstoken, en mij als zijne vijanden behan-„deld. Vereenigd komen zijne legers; zij baanden zich een weg „op mij aan; zij legerden zich rondom mijne tent.” — „De ver-„schrikkingen Gods belegeren mij.” — „God heeft mij met zijn „net omsloten. . . . Hij heeft mijnen weg versperd, zoodat ik niet „voortgaan kan;” (6: 4. 7; 12. 19: 6, 8, 11 vg.) — deze en

soortgelijke gezegden mag men zeker met recht voor niets dan beeldspraak houden; maar men kan toch niet ontkennen, dat in een *leer*dicht de keuze van juist zulke beelden bij voorkeur wel niet als iets toevalligs te beschouwen is.

Er zijn evenwel andere plaatsen, waarin de toestand van Job meer dadelijk als eene *gevangenschap* geschilderd wordt, wèl te verstaan, indien men goed onderscheidt tusschen *gevangenschap* en *ballingschap*. In *gevangenschap* leeft een volk ook in zijn eigen land, als het zucht onder de overmacht van vreemde despoten of ten prooi is aan roofzieke horden, die de bewoners kwellen en uitschudden. De knecht Gods „was *gevangen*, hoewel hij in „zijn vaderland leefde." (Seinecke, *Der Grundgedanke*, etc., S. 59 fgg. 43). Israëls *gevangenschap* duurde voort na *de* verlossing uit de gevangenschap, of na den terugkeer van de armelijke kolonie van Judaeërs in hun vaderland. Men leze Psalm 126, *eerste strophe:*

Als Jehovah *de gevangenschap van Zion gewend had,*
Waren wij als droomenden.
Toen vervulde onze mond zich met lachen,
En onze tong met jubelen.
Toen sprak men onder de heidenen;
„Jehova heeft aan dezen groote dingen gedaan!"
Jehova heeft aan ons groote dingen gedaan;
Dies waren wij verblijd.

en terstond hierop laat de dichter in de *tweede strophe* volgen:

Wend toch, Jehovah! *onze gevangenschap,*
Gelijk beken in het Zuiden!
Die met tranen zaaien,
Met gejuich zullen zij oogsten.
Hij gaat en weent, dragend het zaaizaad:
Met gejuich zal hij komen, dragend de garven.

Hetzelfde verschijnsel *Psalm* 85. Nu leze men uit de *Jobeïde* vooreerst de boven bl 14 vgg. aangehaalde plaats (30: 1 vgg.) en dan nog de volgende plaatsen (6: 22 vg. 13: 27. 16: 10 vg. 17: 6):

Men heeft mij tot een spreekwoord der volken gemaakt.
Een verworpeling ben ik, dien men in het gezicht spuwt.

Wijd doen zij hun mond tegen mij open,
Met smaadheid slaan zij mij op de wangen,

Te zamen vereenigen zij zich tegen mij.
God leverde mij over aan den booze,
Hij werpt mij in der goddeloozen handen.

Heb ik dan gezegd: „Geeft·mij iets;
„Brengt voor mij iets ten offer van uw vermogen,
„Redt mij uit de hand van den vijand;
„Verlost mij uit de macht des geweldenaars?"

Gij legt mijne voeten in den stok,
En bewaakt mijne gangen.
Aan de zolen mijner voeten stelt gij een grens.

Deze laatste woorden van den lijder (*Job* 13: 27) herhaalt Elihu, een bewijs, dat de dichter der Elihu-redenen daarin vooral den toestand van Job juist beschreven vond, of dat ook hij Job als „den lijdenden knecht Gods" opvatte. Later zegt dezelfde, met rechtstreeksche toepassing op Job, gelijk uit den samenhang blijkt (35: 9 vgg.):

Wel klaagt men van wege de vele verdrukkingen,
Men roept om hulp, als de grooten geweld plegen.
Maar men zegt niet: „Waar is God, mijn Schepper,
„Die lofliederen geeft in den (lijdens-)nacht?".....
Zonder dat hij verhoort, klaagt men dan
Van wege den overmoed der boozen.

en nog later, nadat hij eerst gehandeld heeft over de volmaakte rechtvaardigheid van Gods wereldbestuur, gaat hij voort 36: 8, 10):

Maar als zij in ketens geklonken,
In pijnlijke banden gekneld zijn....
Dan ontsluit hij hun oor voor de tucht,
En zegt hun, dat zij zich van het kwade bekeeren.

waarbij hij alweder zinspeelt op den toestand van Job zelven.

Job was alzoo werkelijk een gevangene, in den bovengenoemden zin. Sprak Jehovah, volgens Amos, over het Tienstammenrijk, hetwelk hij den vijand prijsgeven zou (3: 11 vg. 5: 1 vgg. 6: 7 vgg.): „Ik zal uwe feesten in rouw, al uwe liederen in „weeklachten veranderen;" (8: 10), hief Jeremia (31: 13) over het eens door Jehovah uit de ballingschap losgekochte volk den jubeltoon aan: „Dan zal de maagd zich in den rei verblij„den, en de jongelingen en de ouden te gader: want ik zal

„hunne rouw veranderen in vrolijkheid;" terwijl het verloste volk den nagalm van dit lied doet hooren (*Psalm* 30: 12): „Gij „hebt mijne weeklacht veranderd in eenen rei; gij hebt mijnen „zak losgemaakt, en mij met blijdschap omgordt;" treurt daarentegen de lijdende knecht Gods (*Klaagl.* 5: 14 vgg.):

De ouden zitten niet meer in de poort,
De jongelingen staken hun snarenspel.
De vreugde onzer harten houdt op;
Onze rei is veranderd in treuren.
De kroon van ons hoofd is afgevallen.
O wee nu onzer, dat wij gezondigd hebben!

dan gevoelen wij wel, aan welk wezenlijk Jobs-lijden de Dichter gedacht heeft, als hij Job, na breede opsomming van al zijne jammeren, laat zeggen (30: 31):

Zoo is mijn harp tot een klaaglied,
Mijn fluit tot een jammertoon geworden;

indien niet reeds (vs. 28) dat „opstaan in de קהל (*gemeente, ver-„gadering*) om te klagen" ons dit had doen vermoeden. En zoo er *Klaagl.* a. pl. bij het woord *kroon* gedacht moet worden òf aan Jeruzalem zelf, door dezen dichter כלילת יפי en משוש לכל־הארץ genoemd (*Klaagl.* 2: 15), òf aan het koningschap te Jeruzalem (*Ezech.* 16: 12 vg.), gelijk ook *Deut.-Jes.* Jeruzalem noemt „eene „heerlijke kroon in de hand van Jehovah, en een koninklijke „diadeem in de hand van onzen God," (62: 3): dan is het niet moeielijk, de ware bedoeling des Dichters te raden, als hij Job (19: 9 vg.) laat zeggen:

Mijne eer heeft hij van mij gerukt;
De kroon van mijn hoofd heeft hij weggenomen;
Van alle kanten breekt hij mij af, zoodat ik wegsterf.

Maar ook, wat wordt er in de schriften des Ouden Testaments, als er geenszins sprake is van de schepping van hemel, aarde en zee, bedoeld met de zegswijze: „het werk van Gods handen," zijn „werk"? Altijd òf Jehovah's wondervolle daden voor zijn volk (*Psalm* 28: 5. 92: 5 vg. 143: 5. Verg. *Jes.* 5: 12. *Ps.* 138: 8), òf, en dit doorgaans, *Israël zelf*, als het volk, door God tot zijn volk geformeerd, geschapen. De spreekwijzen: *mijn volk*, *mijn erfdeel* en *het werk mijner handen* worden *Jes.* 19: 25 als gelijk van beteekenis nevens elkander geplaatst. In 't bijzonder ge-

bruikt *Deut.-Jes.* deze spreekwijze zeer dikwijls gelijk ook vooral hij Jehovah Israëls Formeerder, Maker, Schepper noemt. (43 : 1, 6 vg., 15. 44: 2. 45 : 11. 51 : 5. 60 : 21. 64 : 8. Verder nog *Jes.* 29 : 23. *Hozea* 8 : 14. *Hab.* 3 : 2. *Mal.* 2 : 10). Nu noemt ook Job zich meermalen „het werk van Gods handen," (10 : 3. 14 : 15), en wel niet als schepsel Gods, gelijk alle menschen dit zijn, maar in bepaalde tegenstelling tegenover de goddeloozen. Trouwens, de breede uitweiding over zijne vorming in den moederschoot (10 : 8 vgg.):

Uwe handen vormden mij en maakten mij
Rondom zoo als ik ben — en gij verderft mij!
Bedenk, dat gij als uit leem mij hebt saamgevoegd —
En gij doet mij wederkeeren tot het stof!
Hebt gij mij niet als melk doen wegvloeien,
En als een kaas mij doen stremmen?
Met huid en vleesch hebt gij mij bekleed,
Met beenderen en spieren hebt gij mij doorweven;
Leven en genade hebt gij mij geschonken,
En uwe Voorzienigheid bewaakte mijnen ademtocht.

vooral dit, dat Job wijst op de snijdende tegenspraak tusschen dit en Gods tegenwoordig gedrag tegenover hem, en het als drangreden aangrijpt om God tot ontferming te bewegen, het heeft alleen zin als wij het verklaren naar analogie van *Jes.* 44 : 2: „Zoo spreekt Jehovah, uw Maker en uw Formeerder van den „moederschoot af, die u helpt." Verg. vs. 24 en 46 : 3. 49 : 1, 5. *Psalm* 22 : 10). Men leze de uitvoerige beschrijving *Jes.* 63: 7—19, vooral vs. 11 en vs. 15 vgg.: „Zie neder van den hemel „en aanschouw van uwe heilige en heerlijke woning! Waar is „uw ijver, en waar zijn uwe machtwerken? De beweging van „uw binnenste en uwe barmhartigheden houden zich tegen mij „in! Gij zijt toch onze Vader: want Abraham weet van ons „niet, en Israël kent ons niet — Gij, Jehovah! zijt onze Vader, „onze Verlosser is van oudsher uw naam!" en 64 : 8 vg.: „En „nu, Jehovah! Gij zijt onze Vader, wij het leem en gij onze „werkmeester, en het werk van uwe handen zijn wij allen. Ver„toorn u niet al te zeer, o Jehovah! en gedenk de zonde niet „altijd. Zie, aanschouw toch, uw volk zijn wij allen." Nu ook begrijpen wij den zin van Jobs woord (1 : 21): „Naakt kwam „ik uit den schoot mijner moeder; naakt zal ik daarheên weder„keeren;" of ook als hij (31 : 18) zegt: „Van mijne jongheid af

„groeide de wees bij mij, als bij een vader, op, en van den „schoot mijner moeder af was ik de leidsman der weduwe."

De bepaalde rampen, die volgens den *Proloog* Job overkomen, zijn volgens Seinecke typische voorstellingen van de rampen van den „knecht Gods," met name van die in en door de Babylonische ballingschap.

1°. De Sabaeërs rooven zijne runderen en ezellinnen en dooden de jongelingen (1 : 14 vg.). Dat deze Sabaeërs op denzelfden dag als de Chaldaeërs den knecht Gods aanvallen, onderstelt dat zij daartoe met elkander overeengekomen waren: deze Sabaëers, oordeelt Seinecke, zijn wezenlijk de Edomieten, *Obadj.* 10 vgg.

2°. Het vuur Gods, dat de schapen en de jongeren verteert (1: 16), is type van de vlammen, die Jeruzalem verteerden. Verg. *Jes.* 42 : 24 vg.

3°. Wie de Chaldaeërs (1: 17) zijn, behoeft, zegt hij (*Der Grundgedanke*, etc. S. 35 fgg.) geene nadere verklaring. Maar in zijn *Der Evangelist,* etc. S. VIII van het *Vorwort* lezen wij: „Hoe komen de Chaldaeërs er toe, om éénen enkelen man in „het land Uz te overvallen? En wat hebben de *drie* legerbenden „der Chaldaeërs te beteekenen? Hier weet de gewone verkla„ring geen raad. Naar mijne opvatting volgt de verklaring van „zelf uit de geschiedenis. Nebucadnezar is met *drie* legers naar „Judaea gekomen. Op zijnen *eersten* krijgstocht maakte hij koning „Jojakim schatplichtig, II *Kon.* 24: 1 vgg. Op den *tweeden* tocht „zette hij koning Jojachin af, II *Kon.* 24: 10 vgg. Met het „*derde* krijgsheir belegerde hij koning Zedekia, en legde hij Jeru„zalem in de asch, II *Kon.* 25: 1 vgg."

4°. Ook de storm *uit het Oosten* moet de Chaldaeërs afbeelden, die de zonen van den knecht Gods doodden. De wind, „Jehovah's „adem," zegt *Jes.* 40 : 7, heeft het gras en de bloemen (d. i. het volk) doen verdorren en verwelken.

Nu moge dit parallelisme misschien in enkele opzichten door Seinecke wat te ver doorgevoerd zijn, over het geheel beveelt het zich toch zeer aan, gelijk mede wat hij (*Der Grundgedanke*, etc. S. 24) zegt van de reden „waarom de Dichter juist het land Uz „als het land van den knecht Gods genoemd heeft, terwijl hij „toch slechts Kanaän kan meenen. Daarover geven de *Klaagl.* „licht. Daar lezen wij (4 : 21):

Wees vrolijk en verblijd u, gij dochter van Edom,

Gij die woont in het land Uz!
Want ook tot u zal de lijdenskelk komen.

„Zoo woont Job dan in een land, hetwelk, na het verderf van „Juda, bezet was door de Idumaeërs. Zulk een land was toen „juist Judaea."

Het bevreemdt mij eenigszins, dat Seinecke zijne aandacht niet gevestigd heeft op twee bijzonderheden in den *Proloog*, 1°. dat Jobs lot geregeld wordt in plechtige raadsvergaderingen van Jehovah en de zonen Gods, en 2°. dat het Satan is, die Jehovah tegen Job ophitst. Wie zich herinnert, wat wij bl. 2, vgg. over de religieuse bewustheid van den Israëliet hebben gezegd, zal terstond erkennen, dat onmogelijk slechts een bijzonder individu voorwerp van de plechtige beraadslaging in den hemelschen Rijksraad wezen kan, maar dat dit noodzakelijk wezen moet het volk Gods of de collectieve Godsknecht. Ook is Satan, even als Ahriman, aanklager en bestoker, niet eigenlijk van individuën als zoodanig, maar van het volk of rijk van God als geheel, gelijk hij in dit karakter ook I *Chron*. 21: 1 en *Zach*. 3: 1 vg. optreedt, en zelfs in het N. T. is hij wezenlijk personificatie van de aan het Christus-rijk vijandige macht, en treedt hij derhalve vooral op als vorst der heidenwereld, als vervolger der geloovigen om des geloofs wil.

De knecht Gods, wij zagen het reeds gedurig, zooals de *Jobeïde* hem voorstelt, heeft veel overeenkomst met den knecht Gods in *Deuterojesaja*. Zien wij voorloopig af van *Jes*. 52 en 53, dan hebben wij reeds gewezen op den gelijksoortigen toestand van land en volk, waarin beide deze knechten Gods leefden (boven, bl. 12 vgg. 34 vgg.), op de vergelijking van hun lot met een צבא, van henzelve met verdorrend gras en verwelkende bloemen (bl. 39), op beider kwalificatie als „werk van Gods handen," (bl. 24), en bovendien nog op meer dan een punt van overeenkomst tusschen de *Jobeïde* en *Deutero-jesaja* in 't algemeen (bijv. bl. 19, 32 vg. enz.). Wij voegen daaraan nog enkele trekken toe.

Job begint (3: 1 vgg.) met zijne existentie te verwenschen; hij herhaalt dit later nog eens (10: 18 vg.). Zij nu ook de zelfvervloeking van Job eene nabootsing van die van Jeremia, zoo was toch ook de lijdende knecht Gods van *Deutero-jesaja* hierin zijn voorbeeld. Immers de Profeet zegt (45: 10): „Wee den-

„gene, die tot zijnen vader zegt: Wat genereert gij! en tot de „vrouw: Wat baart gij!" dat is: De mensch mag niet klagen over zijne existentie; hij moet nemen wat God beschikt, en geduldig al zijn lijden dragen. Seinecke, *Der Evangelist*, etc. S. 143.

Als Job zich zelven noemt „den man, wiens weg verborgen „is, wien God overdekt heeft;" en klaagt, dat „God zijn aange„zicht verbergt," „hem zijn recht onthoudt," „zijnen weg toege„muurd heeft," (3: 23. 13: 24. 19: 7 vg. 27: 2), dan immers hooren wij daarin denzelfden grondtoon, als dien de klagende knechten Gods bij *Deutero-jesaja* aanslaan, hetzij de Profeet hunne klachten zelven mededeelt, of heilsaankondigingen doet hooren die op zoodanige klachten terugslaan. Ook bij hem klaagt de knecht Gods: „Mijn weg is voor Jehova verborgen, en mijn recht „gaat voor mijn God voorbij!" (40: 27). „Jehovah heeft mij ver„laten en de Heer heeft mij vergeten!" (49: 14). „Te vergeefs „heb ik mij vermoeid, vruchteloos, voor niet mijne kracht ver„bruikt!" (49: 4). „Zult gij u, in spijt daarvan (van onze ellende) „inhouden, o Jehovah? Zult gij zwijgen en ons ten diepste ver„nederen?" (64: 12), terwijl Jehova zelf (42: 14) zegt: „Ik heb „lang gezwegen, ik was stil, en hield mij in!" en de Profeet uitroept (45: 15): „Voorwaar! gij zijt een God, die u verbor„gen houdt!"

Als de Profeet verklaart, dat in den heilstoestand, die nu aanbreken zal, Israël Jehovah niet meer vruchteloos zal zoeken (45: 19), dat het integendeel nu voortaan zal wezen: „Gij zult „roepen, en Jehovah zal antwoorden: gij zult schreeuwen, en „hij zal zeggen: Ziet, hier ben ik!" (58: 9) ja, „eer zij roepen, „zal ik (Jehovah) antwoorden; terwijl zij nog spreken, zoo zal „ik hooren" (65: 25): wie erkent dan niet in plaatsen als *Job* 9: 16. 13: 22. 19: 7 vgg. 30: 20 navolging van deze uitspraken?

De knecht Gods in *Deutero-jesaja* roept uit (50: 7 vgg.): „Ik „weet, dat ik niet beschaamd zal worden! Hij is nabij, die mij „recht doet: wie zal met mij twisten? Laat ons te zamen treden! „wie is mijne tegenpartij in het gericht? hij kome herwaarts „tot mij! Zie, de Heer Jehovah helpt mij: wie zal mij verdoe„men?" [1]) Evenzoo spreekt, mutatis mutandis, de knecht Gods Job (13: 18 vg.).

---

[1]) Onmiddellijk daarop laat de Profeet (50: 9) volgen: „Zie zij allen ver-

Ik heb mij tot de rechtszaak toegerust;
Ik weet, dat ik recht hebben zal,
Wie is er, die tegen mij optreden kan?

Want ook hij *weet*, dat zijn Goël leeft (19: 25) en kan God aanroepen als zijnen getuige (16: 19).

Op de bovengenoemde klachten van den knecht Gods antwoordt de Profeet, dat de hand van Jehovah niet te kort is om te verlossen (50: 2. 59: 1), en spreekt daartoe in de stoutste dichterlijke beelden over Jehovah's almacht en wijsheid, waarvan de schepping en het wereldbestuur getuigenis geven, en die krachtige bewijzen zijn voor de stelling, dat hij alles vermag voor zijn volk. dat niets hem te wonderbaar is, dat menschelijke machten tegenover hem niets zijn (40: 12—27. 42: 5 vgg. 48: 13 vgg. 50: 2 vg. 51: 12 vgg.). Welnu, juist dit is ook de bedoeling van al de redenen van Jehovah in de *Jobeïde*, die in breede trekken hetzelfde beschrijven. Bovendien vinden wij deze gedachte terug in vele andere plaatsen van het gedicht zelf, maar dan overeenkomstig met de oeconomie der *Jobeïde* zóó gewijzigd, (met name in Jobs eigen redenen): Wel is God almachtig, alwijs; nogtans (hoe vreemd! hoe tegenstrijdig!) treedt hij niet op als de Rechtvaardige, als Verlosser van de zijnen. Zoo bijv. 9: 1 vgg. 12: 7 vgg. (in verband met 13: 1 vgg.) 25: 1 vgg. 26: 1 vgg., en meer dan ééne dezer plaatsen heeft bepaalde verwantschap met eene of andere plaats in *Deutero-jes*. Vergelijk bijv. met *Jes.* 40: 12 *Job* 28: 25 vg., met *Jes.* 40: 22 (נוטה שמים) *Job* 9: 8, met *Jes.* 40: 26 (ואמיץ כח) *Job* 9: 4 enz.

Job hief meermalen klaagtoonen aan, die hierop neêrkomen, dat de zoo hoog troonende God de menschelijke aangelegenheden te nietig acht, om er op te letten, of om zich om vrome lijders te bekommeren, zoodat Eliphaz (die intusschen meer zegt, dan waartoe Jobs woorden hem eigenlijk recht geven) hem verwijt (22: 12 vgg.):

Is God niet hemelhoog?
Zie het hoofd der sterren, hoe verheven:
Maar zegt gij: „Wat weet God?
„Kan hij door den nevel heên richten?

„ouderen als een kleed, de motte verteert ze;" terwijl Job, in volkomen denzelfden samenhang (13: 28) verklaart: „En hij vergaat als een verrotting, als „een kleed dat de motte verteert." Seinecke, *ad l.*

„Wolken bedekken hem, zoodat hij niet ziet,
„Over het gewelf des hemels wandelt hij!"

Dat ook de knecht Gods in *Deutero-jesaja* soortgelijke klachten moet hebben doen hooren, blijkt uit *Jes.* 57: 15. (Verg. ook 40: 22 vg. 42: 6 vg. enz.):

Want zoo spreekt de Hooge en Verhevene,
De eeuwig troonende, wiens naam is Heilige:
„Ik woon in de Hoogte en in het Heiligdom,
„En ook bij den verbrijzelde en demoedige van geest,
„Om den geest der demoedigen te verkwikken,
„En om te verkwikken het hart der verbrijzelden!"

De Profeet belooft aan het thans nog zoo diep ellendige Israël Gods, dat het nu, als Jehovah het verheerlijkt hebben zal, het dubbele (משנה) zal ontvangen (61: 7), niet alleen het loon zijner godsvrucht, maar ook vergoeding voor zijn lijden. Ditzelfde stond den Dichter der *Jobeïde* voor den geest, als ook deze Job juist het dubbele (משנה) laat terug verkrijgen van hetgeen hij vroeger bezat, terwijl ook de bepaalde geluksgoederen, die Job ten deel vallen, zich ongekunsteld uit *Deutero-jesaja's* voorgespiegelde heerlijkheid van het nieuwe Israël laten verklaren.

Slaan wij, ten slotte, nog het oog op de bepaalde trekken van overeenkomst tusschen den lijdenden knecht Gods Job en dien in *Deutero-jesaja*, zooals deze bepaaldelijk c. 52: 13—53: 12 wordt geteekend. Meer dan ééne daarvan hebben wij reeds vroeger genoemd. Zie boven, bl. 24, 26 vgg., 35 vgg.

Beide deze knechten Gods worden geteekend als volmaakt rechtvaardig. De rechtvaardigheid van Job wordt zoowel in den *Proloog* (verg. Matthes, a. w. *Inl.* bl. 3), als ook later in den *Epiloog*, in de sterkste woorden beschreven; eene rechtvaardigheid, waarop zelfs God niets aan te merken heeft. Job zelf teekent haar c. 31 zeer uitvoerig en gedetailleerd, zoodat men dit Hoofdstuk met recht een *Kort begrip van de Israëlietische zedeleer* genoemd heeft. Hij zegt van zich zelven: De *rechtvaardige!* (12: 3), gelijk het *Jes.* 53: 11 heet: Mijn knecht, de *Rechtvaardige.* Als Job onder eede (27: 2) van zich zelven verklaart (vs. 4 vgg.):

Mijne lippen spreken waarlijk geen onrecht,
Mijn tong brengt voorwaar geen bedrog voort.

Verre zij het van mij, u gelijk te geven!
Totdat ik sterf, laat ik mij mijne onschuld niet rooven.
Aan mijn recht houd ik vast, en ik geef het niet op,
Mijn hart verwijt mij geen mijner dagen;

dan is dit niet minder sterk dan, en doet het ons tevens zeer bepaald denken aan *Jes.* 53: 9: „Hij heeft geen onrecht gedaan, „en er is geen bedrog in zijnen mond geweest." Verg. ook *Job* 6: 28, 30. 13: 7.

Nu zegt zeker Job (13: 26): „Gij doet mij boeten voor de „zonden mijner jeugd." Maar dit is wezenlijk slechts een andere vorm voor de klacht, dat de Israëlieten boetten voor de zonden hunner vaderen. Verg. *Jes.* 43: 27. 48: 8 en verder *Jerem.* 31: 29 vg. enz. Ook in *Psalm* 51 belijdt de lijdende knecht Gods, d. i. het volk Gods: „In zonde ben ik geboren, en in ongerech-„tigheid heeft mij mijne moeder ontvangen." Op zoodanige plaatsen wordt eensdeels in het algemeen aan de zonde van het nog jeugdige Israël (bijv. in de woestijn) gedacht, en anderdeels in het bijzonder aan de zonde van dien Patriarch, naar wien Israël of Jacob genoemd is, en die zelf zijn naam naar zijne zonde (עקב) draagt, *Gen.* 27: 36. *Hos.* 12: 4.

De knecht Gods wordt *Jes.* 53 bepaald als een *melaatsche* geteekend. Dit blijkt uit *vs.* 3 „hij was als iemand, die zijn aan-„gezicht voor ons omhult;" (verg. *Lev.* 13: 45) en uit 52: 14: „Zijn gelaat was misvormd, niet meer gelijk aan een menschen-„gelaat; zijne gedaante (zijn geheel uitzien) niet meer gelijk aan „een menschengedaante." Ook Job was *melaatsch*, en slaakt over deze zijne lichaamskwaal de bangste jammerklachten (2: 7 vg. 7: 5, 15. 9: 17. 16: 8. 19: 20, 26. 30: 17, 30); ook hij was geheel misvormd, zoodat zijne vrienden hem niet herkenden, 2: 12 [1]). Nu wordt zeker de melaatschheid *Jes.* 53 louter *typisch* bedoeld. Maar — is zij dan in de *Jobeïde* ernstig gemeend? Dan

[1]) Ook dit, dat Job neêrzat in zak en asch (2: 8. 16: 15), is een trek, ontleend aan den exilischen knecht Gods van *Deutero-jesaja*, 61: 2, 3. Voorts dat zijne drie vrienden komen, om hem te beklagen (נוד) en te vertroosten (נחם), terwijl zijn toestand zoo vreeselijk is, dat zij, in plaats daarvan, zwijgend blijven zitten, ook dit doet ons denken aan den Deutero-jesajaanschen knecht Gods (51: 19): „Deze twee dingen zijn u wedervaren: wie kan u beklagen? (נוד), „De verwoesting en de verstoring, en de honger en het zwaard: hoe kan ik u „vertroosten?" (נחם). Seinecke heeft op beide deze trekken van overeenkomst opmerkzaam gemaakt.

zou het wel vreemd wezen, dat de bedoelde jammerklachten slechts sporadisch staan tusschen klachten over allerlei andere soorten van jammeren [1]), waarvan de *Proloog* gezwegen heeft, en die ons altijd aan den jammerlijken toestand van het ellendige volk Gods, de arme kolonie, of ook de ballingen, doen denken. Vreemd nog meer zou het dan zijn, dat ook de vrienden van Job, waar zij hem, als hij zich bekeeren wil, de rijkste zegeningen voorspellen, nooit gewagen van zijne lichamelijke herstelling (5: 17—26. 8: 5—7, 20—22. 11: 13—23. 22: 21—30). Maar vreemd het allermeest, dat ook in den *Epiloog* daarvan met geen enkel woord gesproken wordt. Doch wij herinneren ons, dat melaatschheid de gewone type van de vreeselijkste ellende is, waaraan Jehovah zijn wederspannig volk prijsgeeft, en dat de Israëliet, als hij zich verootmoedigt, gewoon is deze ellende voor te stellen onder het beeld van melaatschheid en andere vreeselijke kwalen. Men leze slechts *Psalm* 6: 3, 7 vg. 22: 2 vg., 7, 15—18. 31: 10—13. 32: 3 vg. 38: 3—11. 39: 11—14. 73: 13—15. 102: 3 vgg. 109: 22 vgg. *Jes.* 1: 5 vgg. 17: 11. 30: 26. *Jerem.* 8: 21 vg. 10: 19 vg. 30: 12—17. *Klaagl.* 1: 12 vg. 2: 13. 3: 1 vgg. 4: 8. *Hos.* 5: 11 vgg. (Meer dan een dezer stukken is met de *Jobeïde* meer dan toevallig verwant, zeer sterk *Psalm* 38, 39. *Klaagl.* 3). Als Matthes op al deze plaatsen acht geslagen had, zou hij het wel niet ondenkbaar hebben genoemd, dat de ziekte der melaatschheid genomen wordt als kenmerkend beeld voor het verlies van volksbestaan en volksgeluk. a. w. *Inleid.*, bl. 68.

De knecht Gods in *Deutero-jesaja* is חדל אישים (53: 3), wat de Statenvertaling overzet: „de onwaardigste onder de menschen;" maar wat wezenlijk wel niet anders beteekenen kan dan: „verlaten van de menschen." Ook Job zegt (19: 4): חדלו קרובי, en wijdt er uitvoerig over uit, hoe al zijne vrienden en verwanten hem *verlaten* hadden.

Ook de bespotting, waaraan de knecht Gods bloot staat, wordt in beide boeken op geheel dezelfde wijze beschreven. *Jes.* 53 treedt hierover wel niet in bijzonderheden: maar *Jes.* 57: 4 spreekt hij tot de afvalligen, die den knecht bespotten: „Over „wien maakt gij u lustig? over wien spert gij den mond wijd „open, en steekt gij de tong uit?" en (50: 6) zegt de knecht

[1]) Somtijds zelfs zoo, dat het is, alsof de Dichter *zich herinnert*, dat hij Job immers bepaald als een melaatsche heeft geännonceerd!

zelf: „Mijn aangezicht verberg ik niet voor smaadheid en speek- „sel." Ook Job getuigt meermalen volkomen hetzelfde (12: 4 vg. 16: 10. 19: 18 vg. 30: 10):

Ten spot mijner vrienden ben ik,
Een mar, die tot God riep, en zich verhoord zag,
Ten spot is de rechtvaardige, de vrome!
„Verachting voor het ongeluk!" denken de gelukkigen,
Zij is allen bereid, wier voet wankelt.

Wijd open doen zij den mond tegen mij,
Met smaadheid slaan zij mij op de wangen.

Met afschuw gaan zij ver van mij weg,
Zij ontzien zich niet mij in het gezicht te spuwen.

Zelfs kinderen verachten mij,
Als ik oprijzen wil, bespotten zij mij,
Al mijne vertrouwden hebben een afkeer van mij.

En waarom? Alleen omdat hij in spijt van zijn lijden aan zijne godsvrucht vasthield (2: 3), gelijk immers de Dichter Jobs vrouw laat zeggen (2: 9): „Houdt gij nog aan uwe vroomheid vast? „Zeg God vaarwel, en sterf!" Verg. *Job* 17: 6, 30: 9, en 21[1]: 14 vgg.

„Wij," zeggen de sprekers in *Jes.* 53, „wij hielden hem „voor niets, voor geslagen en geplaagd door God!" (*vs.* 3 vg.). Juist immers het oordeel van de vrienden van Job over dezen lijder! Men denke in 't bijzonder aan de laatste rede van Eliphaz (22: 4 vg. en 10 vg.):

Is het om uwe godsvrucht, dat God u straft?
Dat hij met u in het gericht treedt?
Dus is uwe ongerechtigheid groot,
Eindeloos zijn uwe zonden!

„Doch," dit hooren wij *Jes.* 53 verklaren, „Jehovah deed ons „aller zonden op hem neerkomen." Verg. boven bl. 18 vgg. Inderdaad, volkomen zoo handelt Jehovah ten aanzien van zijnen knecht Job. Het zijn juist die plagen, die door God aan zijn wederspannig volk zijn bedreigd, welke Job treffen. Verg. boven bl. 46. Seinecke geeft daarvan (*Der Grundgedanke*, etc. S. 39 fgg.) deze tabel, die genoemde stelling in een klaar licht plaatst.

Deut. 28 : 49 vg. Jehovah zal een volk over u zenden, dat de *jongelingen* niet verschoont.	*Job* 1 : 15 vgg. Sabaeërs, het vuur, Chaldaeërs, de storm.... doen de *jongelingen* sterven.
Deut. 28 : 31. Uw *os* zal voor uwe oogen geslacht worden.... uw *ezel* zal voor uw aangezicht geroofd worden ... uwe *schapen* zullen uwen vijanden gegeven worden en niemand zal u helpen.	*Job* 1 : 14 vgg. De *runderen* ploegden, en de *ezellinnen* weidden aan hunne zijde.... de Sabaeërs namen ze.... het vuur Gods verbrandde de *schapen.*
Deut. 28 : 41. *Zonen* en *dochteren* zult gij gewinnen, doch zij zullen *niet voor u* zijn.	*Job* 1 : 18 vg. De *kinderen* van Job komen om.
Deut. 28 : 37. En gij zult zijn tot eene schrik, *tot een spreekwoord,* en *tot een spot onder al de volken.*	*Job* 17 : 6. 30 : 9. Ik ben *tot een spreekwoord....* en *tot een spot... der volken* geworden.
Deut. 28 : 67. Des morgens zult gij zeggen: Och of het avond ware! en des avonds zult gij zeggen: Och of het morgen ware!	*Job* 7 : 3 vg. Nachten vol van kommer zijn mij toegedeeld. Wanneer ik neêrleg, zeg ik: Wanneer zal ik opstaan? en de nachten zijn lang, en ik ben tot aan den morgen met onrust vervuld.
Deut. 28 : 35. Jehovah zal u *slaan met booze zweeren,* waarvan gij niet geheeld kunt worden, *van uwe voetzool af tot aan uwen schedel.*	*Job* 1 : 7. En hij *sloeg* Job *met booze zweeren van zijne voetzool af tot zijnen schedel.*

Ik voeg er nog bij, dat de afvalligen bedreigd worden met hongersnood (*Lev.* 26 : 26. Verg. *Job* 5 : 20, 22), met verscheurend gedierte (*Lev.* 26 : 22. Verg. *Job* 5 : 22 vg.), met vreemde indringers en vijanden, die het land overstroomen en de inwoners mishandelen (*Lev.* 26 : 17, 32. *Deut.* 28 : 43, 48. Verg. *Job, passim*), en met voortdurende onrust en levensgevaar, zoodat hun voetzool geen rust zal hebben, en hun leven tegenover hen zal hangen (*Deut.* 28 : 65 vgg. Verg. *Job* 3 : 26. 9 : 18, 21. 13 : 14. 14 : 6). Wel liepen alzoo de aan Israël bedreigde straffen op hem aan!

Ook Job werd, gelijk de knecht Gods *Jes.* 53, onder de mis-

dadigers gerekend, en ook hij spreekt de gedachte uit, dat hij, bij zijn sterven, zijn graf zal hebben bij de geweldenaars en boozen (3: 14 vg.).

De knecht Gods in *Jes.* 53 wordt geteekend als profeet (*vs.* 10*b*, 11), en zeer dikwijls treedt hij op als leeraar en trooster zijns volks, om de verwonde harten te heelen, en de vermoeiden te versterken, bijv. *Jes.* 42: 3. 50: 4. 61: 1 vgg. Ook van den knecht Gods Job zegt Eliphaz (4: 3 vg.):

Zelf hebt gij velen terechtgewezen,
En slappe handen versterkt.
Struikelenden hebben uwe redenen opgericht,
En knikkende knieën hebt gij gesteund.

terwijl Job zelf verklaart (29: 21 vgg.)

Men hoorde naar mij, en men wachtte,
Men luisterde stil naar mijn raad.
Als ik had gesproken, sprak men niet meer,
Mijne rede verkwikte de hoorders......
Ik lachte hun toe, als zij versaagden.

Zoo van den Deutero-jesajaanschen knecht van God gezegd wordt, dat hij voor de overtreders bij God tusschengetreden is (53: 13), ook in dezen deele staat de knecht Gods in Job met hem gelijk (42: 8 vgg.).

Eindelijk, wordt er *Jes.* 52: 15 gewaagd van de stomme verbazing, waarmede volken en vorsten tot den verheerlijkten knecht Gods zullen opzien: juist ditzelfde getuigt Job ten aanzien van zich zelven, natuurlijk in dien tijd, toen „zijn hoofd nog bestraald „werd door Gods lamp" (29: 3). Men leze slechts 29: 8 vgg.

Als mij jongelingen zagen, verborgen zij zich,
Grijsaards rezen op en bleven staan,
Vorsten hielden met hunne redenen op,
Zij legden de hand op hunnen mond.
De stem der aanzienlijken zweeg,
Hunne tong kleefde aan hun verhemelte.
Want wie het hoorde, prees mij gelukkig,
Wie het aanschouwde, getuigde mij ter eer.

Het zou ons niet moeielijk vallen, op nog eene groote menigte bijzonderheden te wijzen, die allen pleiten voor de verwantschap der *Jobeïde* met het boek van *Deutero-jesaja*, en wel voor de af-

hankelijkheid der eerste van het laatste. Maar het aantal der aangevoerde trekken van overeenkomst is zoo groot, dat ik voor mijn tegenwoordig doel de afzonderlijke vermelding van nog meerdere overbodig mag rekenen. Hieraan is mijns inziens geen twijfel, of de knecht Gods in *Job* is navolging en (*mutatis mutandis*) eproductie van den knecht Gods in den tweeden *Jesaja*, en de *Jobeïde* kan niet eerder geschreven zijn, dan nadat de eerste geestdrift der teruggekeerde exulanten was bekoeld, en een geest van moedeloosheid zich van velen had meester gemaakt — wat al vrij spoedig na den terugkeer uit de ballingschap het geval zal geweest zijn. Reeds in het boek, met het opschrift: „*Uitspraak, woord van Jehovah tot Israël door mijn bode;*" dat wel geschreven moet zijn in den tijd van Ezra, vinden wij daarvan de duidelijke sporen, *Mal.* 3: 13 vgg.:

„Uwe woorden zijn wederspannig tegen mij:" spreekt Jehovah.
Maar gij zegt: „Wat hebben wij tegen u gesproken?"

„Gij zegt: Het is te vergeefs God te dienen; en wat gewin „geeft het, dat wij hem getrouw blijven, en dat wij in treurig„heid daarheen leven voor het aangezicht van Jehovah der „heirscharen? Zoodan, wij roemen de godvergetenen gelukkig; ook „worden de werkers der boosheid gebouwd; ook verzoeken zij „God, en hun treft geen wraak." Dit is reeds een duidelijk begin van de Jobsklachten, die later buiten twijfel naar diezelfde mate onvromer en heftiger geweest zullen zijn, als Israëls godsvrucht meer formeel wettelijk geworden, en zijn nationale trots hooger gestegen was. In 4 *Esdrae* c. 7: 59 motiveert de Profeet het: „Usquequo haec?" met een: „Si propter nos creatum est saecu„lum, quare non haereditatem possidemus cum saeculo?"

S. Hoekstra, Bz.

DE VEROORDEELING VAN JEZUS.

Eene merkwaardige getuigenis van een Israëliet, met eenige opmerkingen,

medegedeeld door

Dr. B. TIDEMAN Jz.

Salvador heeft in zijn *Histoire des institutions de Moïse et du peuple Hébreux*, 2e ed. I, 81—93 met ongemeene scherpzinnigheid al het mogelijke gedaan om te bewijzen, dat de veroordeeling van Jezus in alle opzichten als rechtskundig feit overeenstemde met de Mozaïsche voorschriften, rechtsbeginselen en rechtsvormen. Dupin l'ainé deed tegenspraak hooren in zijn: *Jésus devant Caïphe et Pilate.*

In 1859 heeft de Heer Moscoviter de zaak van eene andere zijde gaan beschouwen, en de stelling verdedigd; *noch het volk noch de bevoegde autoriteit heeft iets van de zaak geweten* [1]). Die bewering mag van Israëlietische zijde hoogst merkwaardig worden genoemd. Zij werd mij door den schrijver medegedeeld in eene voor mij belangrijke correspondentie, en met zijn verlof wordt zij hier onder de aandacht van het algemeen gebracht, vergezeld van eenige opmerkingen van mijne zijde.

De zakelijke inhoud van het artikel des Heeren Moscoviter komt hierop neder. De veroordeeling van Jezus was geene handeling van het Sanhedrin, de gevestigde rechtsmacht, maar van eene minderheid, van eene partij, die zich door blinde drift liet leiden, en aan haren hartstocht alle rechtvaardigheid en kalm beraad offerde. Het volk haatte Jezus niet, luisterde gretig naar zijne toespraken, en daarom begroette het hem met gejuich bij

[1]) Dageraad, Deel XII, blz. 403—410.

zijn intocht in Jeruzalem, en was Kaïphas beducht voor een volksopstand bij Jezus' inhechtenisneming. Het volk achtte Jezus en daarom dulde het, dat hij den tempel met geweld reinigde.

Die sympathie voor Jezus bij het volk was oorzaak, dat Kaïphas de leden van den raad bij zich aan huis te zamen riep, nadat verraad Jezus des nachts in hunne handen geleverd had. Daarom wierp hij zich zelf als beschuldiger op.

Het Sanhedrin mocht niet vergaderen in een bijzondere woning van wien ook, dan miste het alle officieel karakter, en moest het bepaald geen criminele rechtspleging uitoefenen. De maand Nisan, waarin het Paaschfeest viel, was bovendien de vacantietijd van het hooggerechtshof, even als de maand Tisri, waarin het Nieuwjaarsfeest, de groote Verzoendag en het Loofhuttenfeest werden gevierd. (Tract. Sanhed. fol. 32[a]). Geldelijke belooning aan een der tegenpartij van den beklaagde uitgereikt, gelijk hier met Judas het geval was, veroorzaakte de onmiddellijke invrijheidstelling van den beklaagde. Zoo iets was met de zedelijke eischen aan den rechter gedaan, onvereenigbaar (Tract. B. Kama fol. 43[a].) Kaïphas mocht als rechter verder geen beschuldiger wezen, daar zelfs iedere rechter, die tegen den beklaagde vooringenomen was, geene zitting nemen mocht. (Tract. Kethuba, fol. 105[b].)

In den nacht mocht het Sanhedrin niet vergaderen. Want alle schijn van geheimzinnigheid moest worden vermeden, terwijl ook de slaaplust de vereischte helderheid bij de rechters in gevaar bracht (Tract. Sanhedr. fol. 35[a].) overijling was in ieder rechtsgeding verboden (Aboth, afd. IV. § 7) en dat er geene valsche getuigen mochten worden gezocht, bewijst de indrukwekkende vermaning, die de voorzitter der rechtbank volgens een vast formulier tot de getuigen richtte: „Het zijn geene meeningen, noch dat wat het algemeen gerucht u heeft doen weten, wat wij u zullen vragen. Bedenk, dat eene groote verantwoordelijkheid op u rust, dat de zaak, waarvoor gij geroepen zijt, geen handelszaak is, waarvan men schade vergoeden kan. Indien gij den beschuldigde door uw getuigenis onschuldig zoudt doen veroordeelen, dan zoude zijn bloed en dat zijner geheele nakomelingschap, waarvan gij de aarde verstoken zoudt hebben, op u vallen. God zal u eens rekenschap vragen, zooals hij Kaïn rekenschap vroeg van het bloed zijns broeders. Spreek!" Verder werd een streng onderzoek gevorderd naar het zedelijk karakter der

getuigen. De man van onzedelijken of zelfs twijfelachtigen roep mocht niet als zoodanig optreden. (Tract. Sabb. fol. 101b.) Verder moesten de getuigen den persoon herkennen, alle omstandigheden der misdaad, maand, dag en uur bepaald opgeven, en antwoorden op deze vraag: „hebt gij niets gedaan om den beklaagde de hem te laste gelegde daad te ontraden, te beletten of onmogelijk te maken?" Elk antwoord van getuigen en beschuldigden moest door den rechter zonder eenige toevoeging worden herhaald. Na de getuigen ter beschuldiging werden die à décharge gehoord; daarna werden de toehoorders uitgenoodigd te getuigen, als zij iets in naam des beklaagden of in hun eigen naam ten voordeele wisten aan te voeren, terwijl hun, die ten nadeele wilden spreken, het woord niet werd vergund. Teekenen van goed- of afkeuring werden noch bij de rechters noch bij het publiek geduld. Na de debatten werd de loop van het geding kort geresumeerd, en ging men tot de stemming over. Sprak de meerderheid het „niet schuldig" uit, dan werd de beklaagde terstond van alle rechtsvervolging ontslagen. Oordeelde de meerderheid het „schuldig" te moeten uitspreken, dan werd die uitspraak tot den derden dag na de beraadslaging verschoven. Eene unanieme schuldigverklaring had de vrijspraak ten gevolge; eigene bekentenis niet door getuigen gestaafd, had niet de minste kracht, evenmin eene getuigenis, die eene andere beschuldiging inhield, dan waarvoor de beklaagde te recht stond. Beleedigende woorden, handelingen of gebaren, zoowel vóór als na de veroordeeling werden streng geweerd. Aan den beschuldigde werd, zoo dikwijls hij verzocht, het woord verleend; de vrijheid tot eigene verdediging was bijna grenzenloos. Gedurende den tijd van drie dagen, die de definitieve uitspraak van „schuldig" voorafging, mochten de rechters zich met niets als met de onderhavige strafzaak bezig houden, met onderzoek, discussie, vergelijking, toetsing, wetsinterpretatie, enz. en moesten zij zich van wijn, sterken drank, en alles wat hun geest tot overdenking minder geschikt konde maken, streng onthouden.

Van dit alles in Jezus' rechtsgeding geen spoor, ja het tegendeel: verraad, nachtelijke overrompeling, schending van elken vorm, gebrekkig verhoor, vreemde getuigenis, snelle veroordeeling, eenstemmig vonnis, uiterlijke teekenen van afkeuring en mishandeling. Jezus stond niet te recht voor een wettig lichaam, voor het Sanhedrin, maar voor eene woedende partij.

Op den derden dag vergaderde het wettige Sanhedrin op nieuw. De leden, die niet veranderd waren van gevoelen, zeiden: „ik volhard en veroordeel!” Aan de opneming der stemming ging wederom een beknopt overzicht der zaak vooraf. Tegen elke dwaling omtrent de aangevoerde gronden en bewezen feiten moest de griffier waken. Bij de minste onnaauwkeurigheid moest het geding van voren af aan beginnen. Zij die van gevoelen veranderd waren, mochten dit alleen dan verklaren, als het ten voordeele van den beklaagde konde strekken. Wie vroeger het „niet schuldig” had uitgesproken, mocht nu niet het „schuldig” laten hooren. De stemming ving aan bij het jongste lid, opdat die niet door het gevoelen der anderen zouden worden geinfluenceerd. De president stemde het laatst. Vóór de opneming der stemmen werd een gebed om wijs inzicht en voorlichting opgezonden. Voor een veroordeelend vonnis werden gevorderd twee stemmen meer dan de helft van het aantal rechters, bij een oneven getal, drie. Anders volgde dadelijk vrijspraak. De stemming had even als de uitspraak zittende plaats.

Van dit alles in Jezus' rechtsgeding wederom geen spoor. Reeds den volgenden morgen wordt de veroordeelde aan Pilatus overgegeven en de dolle woedende eisch eener opgezette menigte, geeft aan alles geheel het karakter van moord.

Na de uitspraak van het doodvonnis bleef het Sanhedrin tot na de executie permanent. Geen zijner leden mocht het gerechtsgebouw verlaten. Twee magistraatspersonen vergezelden den veroordeelde onder toespraak en troostredenen naar de strafplaats. Aan de deur der rechtszaal stond een provoost met een vaandeltje in de hand, een tweede te paard volgde den delinquent. Deed zich in dien tusschentijd iemand op, die iets ten voordeele van den delinquent had mede te deelen, dan zwaaide de eerste provoost zijn vaandel, en de tweede bracht den veroordeelde naar de rechters terug, en zoo noodig, ja altijd, werd de zaak op nieuw onderzocht. Verhaalde de veroordeelde op den tocht naar de strafplaats, dat hij zich iets herinnerde, wat hem bij zijne verdediging was ontgaan, dan werd hij tot vijf malen toe bij de rechters teruggebracht. Vóór den veroordeelde uit ging een heraut, die bij bazuingeschal den volke toeriep, den naam en voornaam des veroordeelde, zijne misdaad, haren aard, oorsprong en gevolgen; de namen der getuigen, en daarbij voegde de formule: „Zoo nog iemand ten deze inlichtingen heeft te geven, die

ten voordeele van den veroordeelde kunnen strekken, hij haaste zich!" Ter strafplaatse gekomen, werd hij tot berouw en gebed opgewekt. Er waren vier soorten van doodstraffen; steeniging, verbranding, onthoofding en worging, doch allen zoo ingericht, dat de dood onmiddellijk volgde, en het lijden van den veroordeelde kort was. Een Sanhedrin, dat in zeventig jaren tweemalen een doodvonnis had geveld, moest worden ontbonden (Tract. Sanhedr. IV.[5] 2 vlgg. Jod Hachazaka van Maimonides. afd. Sanhedr., Makkoth. III, enz.)

Bij de terechtstelling van Jezus is van dit alles niets aanwezig.

Opmerkelijk zijn nog de volgende feiten:

In de annalen van het Sanhedrin komt van deze veroordeeling niets voor.

De rabbijnen van dien en van lateren tijd kennen geen hoogepriester Kaïphas. Eerst twee honderd jaar later is bij hen sprake van een Jozef uit Kaïpha.

De voornaamste rechters, Jezus' tijdgenooten, Simon, Chiya, Abtaljon, worde niet eens genoemd.

Als de zaak twee eeuwen later ter sprake komt, vervallen en Babylonische en Palestynsche rabbijnen in zulke belachelijke ongerijmdheden, dat hier niet valt te denken aan eene werkelijke uitspraak van het wettig Sanhedrin.

Jezus' moeder heet Hada, zijn vader Papus. Hij leeft nu eens ten tijde van Josua ben Perahja, dus 100 jaar vroeger, dan weder bij de verwoesting van Jeruzalem, dus 70 jaar later. Alle zijne apostelen, vijf in getal, Matthai, Nakaï, Nezer, Chroni en Phadi werden ter dood gebracht.

De tegenwoordigheid van het volk bij de kruisiging, als men hier niet aan eene partijdaad te denken heeft, is onoplosbaar. Dat volk toch droeg Jezus als leeraar en profeet hooge achting toe, het schepte er genoegen in, dat hij de schriftgeleerden door hunne eigene strikvragen vastzette. Daarom vreesde men een volksoproer bij Jezus' inhechtenisneming. Jezus' rechtsgeding is te vergelijken bij dat der gebroeders de Witt, waarvoor men de Nederlandsche natie niet aansprakelijk stelt, terwijl men het ook niet tot een onderwerp van rechtskundige beschouwing zal stellen.

Na lezing van het bovenstaande zal men licht inzien, dat Jezus niet terecht stond voor het Joodsche Sanhedrin, gelijk de Talmud het beschrijft. Die vergadering had geheel het karakter van eene tumultuaria concio. Intusschen zijn er gewichtige bedenkingen te maken tegen de voorstelling van Moscoviter alsof Jezus niet door de wettige overheid, zij het ook met laakbare overhaasting, veroordeeld is. Jezus is wel degelijk door de toenmalige wettige overheid der Joden veroordeeld, in zijn vonnis sprak het volk bij monde zijner opperste leidslieden. Tot toelichting dezer stelling maken wij opmerkzaam op het volgende:

1o. De Evangeliën bevatten aanduidingen dat Jezus terecht stond voor eene tumultuaria concio van het Sanhedrin.

Die vereeniging van priesters, schriftgeleerden en oudsten wilde doorgaan voor *τὸ συνέδριον ὅλον*, en wordt dan ook zoo genoemd [1]) Wij mogen hier niet denken aan een gewoone joodsche rechtbank van drie personen, een gewoon „Beth Dien" [2]). Bij Marcus [3]) nu lezen wij na de vermelding, dat Jezus tot den Hoogepriester gebracht werd, deze woorden: *συνέρχονται αὐτῷ πάντες οἱ ἀρχιερεῖς*, hetwelk beteekent, dat zij met Jezus samen kwamen aan het huis der Hoogepriesters, en niet, dat zij bij den Voorzitter zich vereenigden, en Jezus daar afwachtten, gelijk Mattheus in het *ὅπου συνήχθησαν* heeft [4]). De woorden van Marcus doen dus denken aan eene geheime intrigue. De Sinaïticus heeft de lezing *αὐτῷ* niet, en deze is in Tischendorf's jongste editie van het N. T. niet opgenomen. Maar toch verdient deze in ieder geval oude lezing de aandacht.

Verder vinden wij in de evangelische traditie eene zucht om de mishandeling van den aangeklaagden Jezus voor te stellen niet als het werk van de raadsleden, maar van de dienaars. Mattheus [5]) verbindt met *τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* de mishandeling aan dezelfde personen, die het vonnis velden. Marcus [6]) spreekt onbepaald van „sommigen," laat het *εἰς τὸ πρόσωπον* van Mattheus weg, en onderscheidt van die enkelen uitdrukkelijk „de dienaars," die Jezus met roedeslagen in ontvangst namen (*ῥαπίσμασιν ἔλαβον* voor *ἐράπισαν* bij Mattheus). Lucas [7])

---

[1]) Matth. XXVI. 59. XXVII. 1. Marc. XIV. 53. 55. XV. 1.

[2] Matth. V. 22.

[3]) Marcus XIV. 53. volgens de ed. VII. van Tischendorf.

[4]) XXVI 57. Scholten, Oudst. Ev. 108. 264. [5]) XXVI. 67. [6]) XIV. 65

[7]) XXII 63. Scholten, a. w. 65. 143. 231. Paul. Evang. 152. 181

stelt het voor dat de mishandeling geschiedde door de bewakers buiten tegenwoordigheid der rechters en die mishandeling zelve wordt door hem aangeduid met het beschaafdere *δέροντες* voor het gemeenere *κολαφίζειν* terwijl de bespuwing geheel gemist wordt. Dit zuiveringsproces schijnt aan te toonen dat de overlevering wist van eene onwettige handeling die hier gepleegd was.

Dat verder de zaak buiten het volk omging, schijnt aangeduid te worden daar waar wij bij Marcus [1]) na de vermelding der gewoonte om op Pascha een gevangene los te laten op het verzoek des volks, lezen: *καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι.* De lezing *ἀναβάς* voor *ἀναβοήσας* is voldoende gewaarborgd (א B D Itala, vulgaat en andere vertalingen). Het volk ging dus oudergewoonte uit de benedenstad op naar het rechthuis om de loslating van eenen gevangene te vragen, en wist niets van Jezus. Bij Marcus laten de priesters dan ook niet door het volk den dood van Jezus eischen, als bij Mattheus [2]), maar dringen het volk de voorkeur te geven aan Barabbas als zeloot voor Israëls onafhankelijkheid.

Zoo bevatten de Evangeliën eenige aanduidingen van de handige en zeker onwettige wijze, waarop de overheid Jezus rechtsgeding heeft geleid.

2°. Die overheid der Joden nu kan onmogelijk het Talmudisch Sanhedrin geweest zijn.

Beginnen wij met te veronderstellen, dat het Sanhedrin gelijk de Talmud het ons teekent, werkelijk voor Jeruzalem's verwoesting bestaan heeft, dan bestond het bij Jezus' optreden al niet meer in volle kracht en met het oude aanzien. De getuigenis des Talmud's is op dit punt duidelijk. Veertig jaren voor Jeruzalems val, dus bij den aanvang van Jezus openbaar werk, verhuisde het Sanhedrin uit het Gazith in de nabijheid des tempels naar de loodsen in den voorhof der heidenen, en van daar naar de benedenstad. Die verhuizing stond in verband hiermede dat toen het jus vitae ac necis aan dit gerechtshof werd ontnomen [3]). Het is natuurlijk dat de nationale trots Rome's over-

---

[1]) XV. 8. Scholten. Oudst. Ev. 109. 265. [2]) XXVII. 20.

[3]) Babyl. Rosch. Haschan. fol. 31, 1. Hierosol. Jom. fol. 13, 3. Sanhedr. fol. 24, 2. Babyl. Avod. Zarah. fol. 8, 2 bij Friedlieb Archaeol. d. Lijdensgesch. blz. 11. 25.

macht niet heeft willen erkennen, en daarom is het zeer natuurlijk, dat de Talmud deze verhuizing voorstelt, als een vrijwillig besluit, omdat het aantal en de vermetelheid der boosdoeners toenam. Het Sanhedrin, dat den moed miste om een slaaf van Alexander Jannaeus te vonnissen, zag zich reeds ten tijde van Simon ben Jochai het recht ontnomen om te vonnissen in geldzaken van correctionelen aard, en nu ontving het den genadeslag. De tijd was voorbij, van welke de overlevering in de Mischna bewaard, spreekt, toen het gerichtshuis der 71 de eenige rechtsprekende macht was, en allerlei, ja de gewichtigste belangen van godsdienstigen en burgerlijken aard zich zag toevertrouwd. Koningen, meende men, hadden voor die rechtbank gebogen, en geen enkel Israëliet buiten Jeruzalem mocht worden veroordeeld zonder een uitspraak van dit hoogste rechterlijk lichaam, en daarom werd ieder aangeklaagde in bewaring gehouden tot op een der nationale feesten. In dien goeden ouden tijd zag de Mischna dan ook volstrekt geen bezwaar in het voltrekken van een doodvonnis gedurende de maanden Nisan of Tisri. [1]) Maar die dagen waren onherroepelijk voorbij. Herodes, die hoogepriesters schiep naar zijnen luim, deed het oude joodsche gerechtshof met de daad verdwijnen, gesteld dat het ooit bestaan had in dien vorm, welke de Talmud ons teekent.

3°. Het Talmudisch Sanhedrin heeft als zoodanig nooit bestaan. De Joodsche raad die Jezus gevonnisd heeft is de *γερουσία* van priesterlijke leden, schriftgeleerden en leeken. Het Talmudisch Sanhedrin is een zoodanig als er in de 3de eeuw onzer jaartelling zoude bestaan, hebben, wanneer er een Joodsche staat ware geweest. Mischna en Gemara zijn uit een tijd, toen de schriftgeleerden oppermachtig heerschten, en de invloed van de regeerende aristocratie der priesterlijke familiën voor goed gebroken was. De Talmud heeft zeker vele geschiedkundige trekken bewaard, maar de voorstelling alsof het hooge gerechtshof der Joden van oudsher eene verzameling van Schriftgeleerden of wijzen zoude geweest zijn, de vereenzelving van de hoofden der scholen met den Nasi en Ab-beth-Din van het Synedrium zijn onhistorisch.

Het Sanhedrin na de ballingschap was een Collegie, waarin als regeerend lichaam onder voorzitterschap des Hoogepriesters

---

[1]) Sanhedr. c. 7. § 1. bij Friedlieb a. w. bldz. 23.

het aristocratisch element der priesterfamiliën den boventoon had. Volgens Josefus en de boeken der Maccabeën bestond dit onder de Joden zeker sinds de 3[de] eeuw n. Ch. Ezra en Nehemia kenden het nog niet. Eerst Antiochus III, niet Alexander de Groote wordt door de *γερουσία* verwelkomd in Jeruzalem.

In dit college van staatsbestuur en rechtspraak onder voorzitterschap der Hoogepriesters werden ook langzamerhand de schriftgeleerden opgenomen. De opstand tegen Antiochus Epifanes bracht eene geheele omkeering in den stand der Joodsche partijen na de ballingschap, en daarmede ook de schriftgeleerden in de *γερουσία*. Eene nieuwe aristocratie, die der Maccabeën stelde zich aan het hoofd der natie, met welke ze zich vereenigd gevoelde door het gemeenschappelijk gevaar. En de schriftgeleerden, die als handhavers der levietische reinheid, als martelaars voor de *ἀμιξία* des Jodendoms vooraan gingen, in den strijd, zagen na de overwinning zich eene plaats verzekerd in het staatsbeleid. Hun invloed daar hing af van de gunst, waarin zij stonden bij den regeerenden vorst, hetzij priesterkoning, hetzij vreemdeling. Het werkelijk bestaan na zulk een raad van priesterlijke leden, schriftgeleerden en leeken, onder voorzitterschap des Hoogepriesters wordt zelfs in den Talmud aangeduid, en is door Prof. Kuenen [1]) in het licht gesteld.

Dit hoogst rechterlijke college moet geleden hebben onder de Romeinsche overheersching. Het Talmudisch bericht dat het geene doodvonnissen meer vellen mocht, dunkt ons zeer aannemelijk.

4°. Iedere poging, ook die van Renan om den rechtshandel met Jezus in overeenstemming te brengen met de regelen voor het Talmudisch Sanhedrin gesteld moet worden afgewezen als eene vergelijking van ongelijksoortige toestanden.

Renan heeft beweerd dat Jezus' rechtsgeding geheel was ingericht naar de regelen in den Talmud voorgeschreven voor den rechtshandel tegen den verleider [2]) (Mesith), die de zuiverheid van den godsdienst in gevaar bracht. De voorbedachte wettelijke hinderlaag was daar een wezenlijk deel der rechterlijke instructie. Getuigen werden omgekocht, die uit een verborgen hoek den

[1]) Verslag. en Mededeel. d. k. Acad. v. Wetensch. Afd. Letterk. X. 1866: »Over de samenstelling van het Sanhedrin." Godsd. v. Israël II, 282, 358, v. 366, 512 v.

[2]) Lev. van Jezus vert. door Pierson. bldz. 292 vlg.

beschuldigde goed konden zien, daar men twee kaarsen naast hem geplaatst had. Dan liet men den gedaagde zijne lasteringen herhalen, hij werd uitgenoodigd die in te trekken, en bij volharding gesteenigd. Zoo beschrijft de Talmud [1]) het proces tegen Jezus. Het is onbewijsbaar dat deze procedure tegen den Mesith reeds 30 jaren n. Ch. zoo geregeld was. Zeer onwillekeurig is ook de meening van Grätz [2]) dat Jezus door een klein synedrium van 25 leden zoude zijn veroordeeld.

De Joodsche raad, die Jezus vonnisde was de wettige overheid der Joden na de ballingschap. Als zoodanig was hij de vereeniging van de godsdienstige leidslieden der natie. Onder de Romeinsche overheersching allengs in macht gekortwiekt, kon die raad in Jezus' dagen niets doen als den beschuldigde en veroordeelde overleveren aan de hoogste macht, den Romeinschen landvoogd.

In Jezus' geval moest de raad dat doen met spoed, omdat de Gallileërs, Jezus' vrienden, de stad vervulden met hun gejuich. De volksmenigte moest worden overrompeld door hun vonnis, aleer zij zich met de Galileërs had kunnen vereenigen tot bescherming van Jezus. Daarom handelde die raad op eene wijze, die tegen iedere, ook de bij haar traditionele vormen der rechtspleging indruischte. En de vergadering sprak een doodvonnis uit in naam der beleedigde Joodsche rechtzinnigheid, wier wachter zij zich wist, geroepen om met haar te sterven op Jeruzalem's puinhoop. Bij monde van de wettige overheid is Jezus' dood eene uitspraak geweest van het Joodsche volk.

[1]) Jer. Sanhedr. XIV. 16. Bab. Sanhedr. fol. 43*a* 67*a* Schabbath 104*b*.

[2]) Gesch. der Jud. III. s. 243.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Notes and Criticisms on the hebrew text of Isaiah, by the Rev. T. K. Cheyne, M. A. (London, 1868).

The book of Isaiah chronologically arranged. An amended version with historical and critical introductions and explanatory notes by T. K. Cheyne, M. A., Fellow of Balliol College, Oxford (London, 1870.)

Gelijk ieder volk zijn eigene individualiteit heeft, zoo ook zijne bijzondere talenten. Meer wellicht dan bij eenige andere natie valt de juistheid dezer opmerking in het oog bij het Engelsche volk. Ook in de wetenschap neemt de Engelsche geest zijne eigenaardige plaats in. Om bepaalde redenen heeft tot dusver de theologie, zooals zij in onze dagen historisch-critisch beoefend wordt, in Engeland nauwelijks burgerrecht verkregen. Wij kunnen dus nog niet met de stukken aanwijzen, dat hare geschiedenis met de verhuizing naar gindsche zijde van het kanaal eene wending neemt. Doch het schijnt geenszins gewaagd zoo iets te verwachten. Ik kan mij niet anders voorstellen, dan dat de nieuwere theologie bepaaldelijk in Engeland inheemsch worden zal en met het »sober judgment'' en »close reasoning,'' die, onder meer, als kenmerken van den Engelschen geest mogen genoemd worden, winst zal doen. Aanvankelijk is zelfs die verwachting reeds verwezenlijkt. De wijze, waarop in dag- en weekbladen de theologische quaestiën worden besproken, getuigt althans van groote symphatie voor hetgeen bij ons „de nieuwe richting" heet. Intusschen blijkt tevens keer op keer, dat er op op haar terrein voor de Engelschen voetangels en klemmen liggen, waarin zij lichtelijk verward raken. Bij eene vroegere ge-

legenheid heb ik aangewezen [1]), hoe men, bij de oprechte zucht om uit te gaan van »facts" en van deze-alléén, tot een zonderling apriorisme vervallen kan. Ook thans weder meen ik te kunnen aantoonen, dat de voorliefde voor positieve en tastbare resultaten somwijlen op een dwaalspoor leidt en hoogst onbillijke oordeelvellingen en eischen in de pen geeft. Die voorliefde is — gelukkig! — niet tot Engeland beperkt, zoodat eene waarschuwing tegen de gevaren, die zij met zich brengt, ook in ons Tijdschrift niet ongepast kan heeten.

Laat mij allereerst mededeelen, dat niet de auteur der hierboven genoemde geschriften over Jesaja, maar zijn ongenoemde beoordeelaar in *The Spectator* [2]) mij tot die waarschuwing aanleiding geeft. Zijne critiek verdient wel, dat wij er onze aandacht aan wijden, en schenkt ons bovendien de gelegenheid om Mr. Cheyne's werken te doen kennen en naar billijkheid te waardeeren.

De recensent in *The Spectator* is, met mij, van oordeel dat er bepaaldelijk voor exegese en critiek van de Engelschen iets te wachten is. Hij houdt het èn voor noodig èn voor mogelijk, dat »de Engelsche critiek het onderzoek verder voortzette dan het punt, waartoe de Duitsche geleerdheid het heeft gebracht, en daaraan eene richting geve, waarin de Duitschers niet behoorlijk zijn voorgegaan." Hij verlangt — om zijne eigene woorden te gebruiken — „a really thoughtful English commentary (op Jesaja's profetieën), including an English investigation and judgment upon all the vexed questions of authorship of certain portions of the book." Die nieuwe Engelsche bewerking van Jesaja zal geheel iets anders zijn dan eene reproductie, in de vormen van den tegenwoordigen tijd, van de vroeger gangbare denkbeelden en opvattingen. De recensent is namelijk overtuigd, dat het Israëlietische profetisme door het onderzoek der laatste eeuw in veel helderder licht geplaatst is. Hij is hoogelijk ingenomen met Ewald. Hij aarzelt niet te verklaren, „dat zich thans eene opvatting van het karakter der profeten en van den aard der profetie heeft gevormd, edeler en waarachtiger dan de vroegere, meer in overeenstemming met de eischen van godsdienst

[1]) Jaargang III: 445-51 (aankondiging van Prof. Leathes, *the witness of the O. T.* cet.)

[2]) n. 2203, 17 Sept. 1870, p. 1122 f.

en wijsbegeerte en met de getuigenissen der geschiedenis." Doch in weerwil van dit alles is hij door Mr. Cheyne's »chronologische rangschikking" — die in de hoofdpunten met die der nieuwere *critici* overeenkomt — alles behalve bevredigd. Hij beschuldigt hem van al te nauwe aansluiting aan Ewald. Hoe hoog deze ook moge staan, hij heeft toch in ruime mate de gebreken van de geheele protestansche critische school in Duitschland. Hij phantaseert, in één woord. Zijne ontdekkingen op critisch en historisch gebied zijn somwijlen hoogst belangrijk, maar dikwerf ook »airy nothings," zonder realiteit. Zoo is het nu ook met Mr. Cheyne. Hij bouwt zijne verklaring van Jesaja's godspraken op gissingen over haren ouderdom, die dikwerf zeer problematiek, indien niet geheel uit de lucht gegrepen zijn. Hij veroorlooft zich afwijkingen van den wel gewaarborgden hebreeuwschen tekst, op grond van zeer betwistbare theorieën, b. v. *Jes.* XIII : 1, welk vers hij weglaat, zonder den lezer zelfs te waarschuwen. Hij neemt als bewezen aan, dat de profetie, waarbij dat vers als opschrift behoort, betrekking heeft op de verovering van Babel door Cyrus, en dat ook H. XXI: 1—10; XXIV—XXVII, XXXIV v., XL—LXVI den toestand en de gebeurtenissen van de laatste jaren der ballingschap tot onderwerp hebben, om daaruit dan af te leiden, dat al die hoofdstukken omstreeks dien tijd zijn ontstaan — in plaats van eerst te onderzoeken, of ze werkelijk den inhoud hebben, dien de exegetische traditie hun thans toeschrijft. Op grond van al deze bezwaren komt de beoordeelaar eindelijk tot het resultaat, dat de orthodoxe leer betreffende de wonderbare voorzeggingen, hoe onbevredigend ook, toch nog aannemelijker is, althans minder „unreal and unsubstantial" dan de beschouwing van Mr. Cheyne en zijne beweringen betreffende „den grooten ongenoemde," ja zelfs „vijf onbekende profeten in Babylonië." Dat zijn, volgens den recensent, ware geestverschijningen. Die vijf onbekenden vindt hij onuitsprekelijk „unreal and dreary." Liever houdt hij zich aan „the grand old Isaiah of our fathers, though his features may have been made a little indistinct in the lapse of ages and by an appreciation not always as critical as hearty."

Zietdaar eene slotsom, die wij na zoodanige premissen niet zouden hebben verwacht. Dat wij er niet in berusten kunnen, spreekt van zelf. Maar laat het zich ook aanwijzen, wáár de fout van den ongenoemden *criticus* schuilt? Valt er

wellicht uit den indruk, dien hij ontvangen heeft, iets te leeren?

Zijn ongunstig oordeel over Mr. Cheyne's boek berust voor een goed deel op misverstand. Hij vormt zich eene onjuiste voorstelling van de door hem gevolgde methode en stelt hem bovendien eischen, die door de billijkheid worden gewraakt.

Meer dan eens verkondigt de recensent, dat Mr. Cheyne's verklaring van de jesajaansche godspraken gebouwd is op de door hem voorgedragen chronologische rangschikking. Volgens hem begint Ewald, en op zijn voetspoor Cheyne, »by reconstructing his text on the basis of a chronology restored by himself." Het springt aanstonds in het oog, dat deze aanklacht slechts een zeer geringen schijn van waarheid heeft. Wat geeft Mr. Cheyne ons in zijn »Book of Isaiah?" In eene zéér beknopte inleiding (p. VII—XXIX) bespreekt hij achtereenvolgens: de profetische loopbaan van Jesaja; Jesaja's geschriften; het ontstaan van de controverse over de echtheid der hem toegekende profetieën; de bewijzen vóór en tegen de eenheid des boeks; de invoeging van Babylonische profetieën in den bundel van Jesaja's geschriften; de eigenaardigheden der exilische stukken; den hebreeuwschen tekst van Jesaja. — Dat al deze onderwerpen hier slechts even worden aangeroerd, blijkt reeds uit den geringen omvang der Inleiding. Mr. Cheyne moge zijne redenen gehad hebben, om haar niet uit te breiden, het blijft toch jammer, dat hij daartoe geene termen gevonden heeft. De deskundige bemerkt op elke bladzijde, dat de auteur veel meer had kunnen zeggen, indien hij slechts had gewild. Doch eene „aanstipping" als deze lokt bij hen, die nog gewonnen moeten worden, meer tegenwerpingen uit dan zij oplost. — Op de Inleiding volgt nu de vertaling en toelichting der chronologisch gerangschikte profetieën. Mr. Cheyne brengt de echte godspraken tot elf groepen, en wel in dezer voege:

I. Uitzichten onder de regeering van Achaz (*Jes.* II—V : 25; IX : 8 [1]) — X : 4; V : 26—30. Hierbij als aanhangsel: Syrië en Ephraïm, (*Jes.* XVII : 1—11);

II. Immanuel en de Syrische inval. Prologus (H. VI); de profetie zelve (H. VII : 1—IX : 7 [2]);

[1]) Volgens eene andere verdeeling van den tekst H. IX : 7.

[2]) Of H. IX : 6.

III. Uitzichten bij de troonsbeklimming van Hizkia. Prologus en profetieën tegen Philistea, Moab, Duma, Arabië (H. I; XIV: 28—32; XV, XVI; XXI: 11—17);

IV. Aankondiging van een naderenden inval. De vallei des gezichts en Sebna (H. XXII: 1—14, 15—25);

V. Tyrus (H. XXIII);

VI. Duidelijker voorspellingen van den inval der Assyriërs. De zes profetieën in H. XXVIII—XXXII;

VII. Vertrouwen op den val van Assur (H. X: 5—XII: 6). Hierbij als aanhangsel H. XIV: 24—27.

VIII. Een teeken voor Egypte en Ethiopië (H. XX);

IX. Latere profetieën over den val van Assur (H. XVII: 12—XVIII: 7);

X. Laatste woorden tegen de Assyriërs (H. XXXIII). Hierbij als aanhangsel: *Jes.* XXXVII: 22—35.

XI. Egypte (H. XIX).

Daarna volgen de boven reeds genoemde exilische profetieën, en wel in deze orde: *Jes.* XXXIV en XXXV; XXIV—XXVII; XXI: 1—10; XIII: 2—XIV: 23; XL—LXVI — deze laatste groep verdeeld in drie boeken, volgens den bekenden voorslag van Rückert, waaraan vele uitleggers hun zegel hebben gehecht. Den inhoud dezer boeken tracht Mr. Cheyne weer te geven in de woorden: Cyrus de bevrijder; plaatsvervangend straflijden; het nieuwe Jeruzalem.

Nog worde hier opgemerkt, dat aan elke groep en aan ieder onderdeel van eene groep eene inleiding voorafgaat, en dat de vertaling van elke profetie, in strophen of paragrafen verdeeld, gevolgd wordt door enkele exegetische aanteekeningen.

In eene gemotiveerde beoordeeling van deze geheele rangschikking, die lichtelijk tot een boekdeel zou kunnen aangroeien, treed ik thans niet. De lezer kan haar, desverkiezende, vergelijken met § 61 verv. van mijn *Historisch-critisch Onderzoek* en zal daar, bij groote overeenstemming, ook eenige afwijkingen ten aanzien van bijzonderheden opmerken. Veel gewichtiger dan eene discussie over deze punten van verschil is de principiëele vraag, waartoe de recensent in *The Spectator* aanleiding geeft, of de hier gevolgde methode afkeuring verdient? Ik aarzel niet, haar ontkennend te beantwoorden. Mr. Cheyne geeft ons hier niet zijn onderzoek zelf, maar de resultaten, die het hem heeft opgeleverd. Door de exegese is hij gekomen tot de conclusie, dat Jesaja's godspra-

ken zóó en zóó moeten worden gerangschikt. Welnu, dat doet hij dan ook. Hij geeft ze ons te lezen in de orde, waarin ze, zijns inziens, elkander zijn opgevolgd. Wat is hierin te berispen? Met welk recht eischt men, dat de traditioneele volgorde der hoofdstukken altijd en voorgoed behouden blijve en dat elke afwijking daarvan, in den bijgevoegden commentaar, als bloote gissing of bescheiden vraag worde geopperd? Wie van oordeel is, dat Jesaja zelf zijn boek heeft uitgegeven in den vorm, waarin het thans voor ons ligt, kan met dien eisch voor den dag komen. Maar wie dat vooroordeel heeft prijsgegeven, kan ook in billijkheid geen bezwaar maken tegen de vrijheid, die Mr. Cheyne, voorgegaan door vele anderen, zich heeft veroorloofd. — Evenmin heeft zoo iemand het recht, om de weglating van *Jes.* XIII : 1 af te keuren. Zeker, „critical philology” erkent dat vers voor een bestanddeel van den tekst der op Jesaja's naam geplaatste profetieën. Doch de historische critiek verbiedt, naar het oordeel van Mr. Cheyne en van vele anderen, *Jes.* XIII : 2 verv. aan Hizkia's tijdgenoot toe te kennen, en noodzaakt ons dus vs. 1 aan een later redactor toe te schrijven, maar dan ook uit eene vertaling van de profetie zelve weg te laten. Objectiën als de hier besprokene getuigen eigenlijk van gebrek aan moed. Heeft men eens het recht der critiek erkend, dan moet men het niet achterna loochenen of althans zooveel mogelijk beknibbelen.

Doch de recensent in *The Spectator* had nog meer bezwaren. De exilische profeten, wier godspraken Mr. Cheyne in het boek *Jesaja* heeft meenen te vinden, schijnen hem nevelachtige figuren. Hij kan ze niet grijpen en tasten. »Wie” — zoo zouden wij zijne bedoeling kunnen omschrijven — »wie waren die mannen? Wanneer en waar leefden zij? Onder welke omstandigheden hebben zij geschreven? Op al die vragen ontvang ik geen antwoord, en toch zou ik die vijf profeten voor historische persoonlijkheden moeten houden!” — Ik houd mij verzekerd, dat de Engelsche *criticus* lang niet de eenige is, die zoo denkt en op dezen grond òf tot den ouden Jesaja terugkeert òf althans grooten lust gevoelt om hem weder te gaan opzoeken. Doch aan dergelijke impressiën mag een ernstig man niet toegeven. De eerste vraag is natuurlijk deze, of »the grand old Isaiah of our fathers” al dan niet een historisch persoon is; of m. a. w. Hoofdstuk I tot LXVI van het naar Jesaja genoemde boek aan één en denzelfden auteur kunnen worden toegekend? Blijkt dit niet het geval

te zijn, dan — zullen wij moeten leeren te berusten in het onvermijdelijke en ons, wat den auteur of de auteurs der niet-jesajaansche profetieën betreft, tevreden te stellen met meer of min waarschijnlijke hypothesen. Daaraan is niets te veranderen. Zoolang iemand de zeven koningen van Rome voor historische personen aanziet, waant hij in het bezit te zijn van zeer „reëele" en „substantiëele" voorstellingen aangaande de opkomst en de vroegste lotgevallen der stad. Maar heeft Niebuhr hem van het geloof aan Romulus en zijne opvolgers genezen, dan is het uit met alle reëele en substantiëele voorstelling van Rome's vroegste geschiedenis. Men brengt het dan niet verder — en kan het ook niet verder brengen — dan tot het trekken der hoofdlijnen. Wie meent meer te hebben en aan anderen te kunnen aanbieden, heeft bij de phantasie geborgd wat de historische oorkonden hem niet opleverden.

Dit zijn altemaal zeer elementaire waarheden. Wanneer ik meende door de herinnering daaraan met den recensent in *The Spectator* te hebben afgerekend, dan — zou ik dat op mijn studeervertrek gedaan en den man niet aan mijne lezers voorgesteld hebben. Doch het komt mij voor, dat zijne bedenkingen wèl aan den éénen kant op misverstand berusten, maar toch ook de aandacht vestigen op zwakke punten in onze oud-testamentische wetenschap. Naar ieder, die ons overtuigen wil en kan, dat wij het einddoel nog geenszins bereikt hebben, luisteren wij gaarne.

Onze critiek van Jesaja's profetieën moet wel uitloopen op hypothesen. Toegegeven. Maar die hypothesen kunnen eene zóó groote mate van waarschijnlijkheid bezitten, dat ze bijna met wel bewezen feiten gelijk staan, zich als het ware aan ons imponeeren en onze toestemming afdwingen. Of wèl, ze kunnen ter nauwernood rekenschap geven van de feiten, tot verklaring waarvan ze zijn uitgedacht, en bovendien zich door niets aanbevelen boven menige andere onderstelling, die even goed aan het eerste vereischte beantwoordt. Wij plaatsen er dan in onze gedachten een vraagteeken achter en behelpen er ons mede, totdat er iets beters zal zijn gevonden. Moeten wij niet erkennen, dat wij het ten aanzien van meer dan ééne Jesajaansche profetie nog niet verder hebben gebracht dan tot eene hypothese — of ook, wat altijd een veeg teeken is, tot verscheidene hypothesen — van de laatste soort? Ontbreekt niet te dikwerf de noodzake-

lijkheid om die hypothesen zóó te stellen en te aanvaarden?

Inderdaad, de moeilijkheden, aan de verklaring der oud-testamentische profetieën verbonden, zijn zéér groot. Dikwerf schijnt alles samen te spannen om de oplossing van het exegetische probleem bijna onmogelijk te maken: een onzekere of stellig bedorven tekst; onvoldoende kennis van het spraakgebruik; het gemis van de meest onontbeerlijke historische *data.*

Mr. Cheyne maakt zich ten aanzien van den tekst des O. Testaments geene illusiën. Hij acht dien veel minder goed gewaarborgd dan den tekst des N. Testaments en vestigt de aandacht zoo op het gemis van oude handschriften, als op den gebrekkigen toestand, waarin zich vooralsnog de oude vertalingen bevinden (*Introduction,* p. XXVIII f.). In zijne *Notes and criticisms* onderwerpt hij meer dan éóne lezing in Jesaja aan een nauwkeurig onderzoek, dat evenwel niet dan bij uitzondering een geheel bevredigend resultaat oplevert. Als voorbeeld diene *Jes.* XXIII: 13. Na aandachtige overweging van al de bijzonderheden komt hij tot deze vertaling:

> Behold, the land of the Chaldaeans — yon people is no more,
> Asshur has appointed it for wild beasts;
> They set up their towers, summoned up their palaces,
> He (Asshur) has made it a heap of ruins.

Ik geloof niet, dat tegen deze overzetting gegronde grammatische bezwaren kunnen worden ingebracht. Inzonderheid valt het parallelisme tusschen den 2den en den 4den regel duidelijk in het oog. Maar wat zullen wij zeggen van den zin, die op deze wijze voor den dag komt? Wie stemt den vertaler niet toe, dat daarmede niets hoegenaamd is aan te vangen? Het land der Chaldeën tot eene woestenij gemaakt: de torens en paleizen der Chaldeën in puinhoopen veranderd, en wel door de Assyriërs — het gelukt ons niet, hoe wij ook zoeken, hiervan iets te begrijpen. De tekst is corrupt. Maar hoe dien te emendeeren? In de *Notes and criticisms* bepaalt Mr. Cheyne zich tot eene critiek der meest bekende conjecturen. In de vertaling schrijft hij, met Ewald: „Behold the land of the Canaanites!" Ik kan mij voorstellen, dat men, genoodzaakt om tot eene conclusie te komen, zich ten slotte bij deze conjectuur nederlegt. Maar bevredigend is zij niet. Want 1°. zij komt niet geheel overeen met het spraakgebruik. Men zegt niet ארץ הכנענים,

maar — zoo ik mij niet bedrieg, altijd en overal — ארץ הכנעני [1]). Dit schijnt de vaste formule geweest te zijn: met welk recht zouden wij den profeet afwijking daarvan toeschrijven? 2°. De geheele godspraak heeft op de Phoeniciërs betrekking; even te voren (vs. 11) was „Kanaän" genoemd; is het dan niet zeer zonderling, dat in vs. 13 zoo over de Kanaänieten en hun land zou worden gehandeld? „Zie, het land der......": moet niet in een vers, dat zoo begint, een ander land bedoeld zijn, waarop nu voor het eerst de aandacht van den lezer (of, zoo men wil, van de Phoeniciërs) wordt gevestigd? Ook de onmiddellijk volgende woorden, door Mr. Cheyne vertaald: „yonder people is no more," doen ons denken aan een volk, waarvan de profeet tot dus ver niet had gesproken. Kortom: Ewald's conjectuur kan, zachtmoedig beoordeeld, even toegelaten worden; evidentie, of iets dat daarnaar zweemt, ontbreekt haar geheel. Ware nu overigens *Jes.* XXIII geheel verstaanbaar, wij zouden ons deze onzekerheid ten aanzien van een enkel vers zeer wel kunnen getroosten. Doch ieder weet, dat het tegendeel waar is. Zoo met grammatische als met historische bezwaren hebben wij te worstelen. Onze kennis van de Phoenicische geschiedenis is veel te fragmentarisch, om over de bijzonderheden, ja zelfs over den geheelen toestand, die in *Jes.* XXIII ondersteld wordt, het noodige licht te verspreiden. Achter iedere opvatting van dit hoofdstuk, die tot heden toe werd voorgedragen, staat een groot vraagteeken.

Op gevaar af van te worden misverstaan, moet ik erkennen, dat ook de critiek van *Jes.* XL—LXVI mij toeschijnt, haar doel nog niet bereikt en slechts ten halve bevredigende uitkomsten opgeleverd te hebben. Mr. Cheyne's „groote ongenoemde" schijnt, gelijk wij vernamen, zijnen recensent in *The Spectator* eene zeer nevelachtige figuur. Tot op zekere hoogte kan worden toegegeven, dat dit oordeel niet onjuist is. Van terugkeer tot de traditie, die de laatste hoofdstukken aan Jesaja toekent, kan in het geheel geen sprake zijn. Maar de tijd, waarop de auteur van H. XL verv. schreef, en de historische situatie, waarin hij verkeerde, zijn nog niet voldoende opgehelderd; ja zelfs de vraag, of die Capita aan één auteur moeten worden toegekend, wacht nog op een afdoend antwoord. Dezer dagen verscheen een nieuwe

[1]) Zie *Exod.* III: 8, 17; XIII: 11; *Deut.* I: 7; XI: 30; *Jos.* XIII: 4; *Neh.* IX: 8.

commentaar op *Jes.* XL—LXVI, van L. Seinecke, denzelfde die voor eenige jaren over *Der Grundgedanke des Buches Hiob* geschreven heeft [1]). In de *Einleitung* tracht Seinecke aan te toonen, dat *Jes.* XL verv. niet in Babylonië, maar in Judea zijn geschreven, door een der daar achtergeblevenen [2]) (S. 1—6), en dat het edict van Cyrus, dat aan de gedwongen ballingschap een einde maakte, aan hunne opteekening voorafging, of liever nog: daartoe aanleiding gaf (S. 6—16). Daartegenover oordeelt Mr. Cheyne (p. XXI, 141), dat de auteur der genoemde hoofdstukken een der Babylonische ballingen was en vermoedelijk zeven of acht jaren vóór het edict van Cyrus zijne verwachtingen te boek stelde. Beide schrijvers stemmen overeen in de erkenning der eenheid van *Jes.* XL—LXVI en in de splitsing dier hoofdstukken in de drie bekende onderdeelen (H. XL—XLVIII, XLIX—LVII, LVIII—LXVI). Doch het is bekend, dat die eenheid geloochend wordt door Geiger en anderen. Met het oog op H. LVI, LVII kan men moeilijk beweren, dat zijne ontkenning uit de lucht gegrepen is.

Zoolang quaestiën als deze door den één in dezen, door den ander in genen zin beantwoord worden, zijn wij nog niet waar wij wezen moeten, en ontbreekt aan onze opvatting van *Jes.* XL—LXVI de scherpte van omtrekken, die volstrekt noodig is, om haar voor allen aannemelijk te maken. In het tegenwoordig *stadium* van het critisch onderzoek moet dus nog altijd aan eene oppositie als die van den hoogleeraar Rutgers een betrekkelijk recht worden toegekend. Voor „de echtheid van het tweede gedeelte van Jesaja" legt zijn geschrift, met dien titel voorzien, geen gewicht hoegenaamd in de schaal. Maar wèl leert het ons, wat er tot dusver in onze critiek van dat gedeelte gemist wordt. Zijn merkwaardig samentreffen met Seinecke in de bepaling van de woonplaats des auteurs mag allerminst onze aandacht ontgaan. Tevens blijkt het nu, waarom overigens welgezinde mannen, zooals de beoordeelaar in *The Spectator*, nog niet besluiten kunnen om zich bij de nieuwere critici aan te sluiten, ja zelfs zekere geneigdheid aan den dag leggen om, ware het mogelijk, „the grand old Isaiah" te restaureeren: de hedendaag-

[1]) *Der Evangelist des A. Testaments. Erkl. der Weissagung Jes.* c. 40—66 (Leipzig, 1870; 2 Thaler). Verg. beneden het *Lit. Overzicht.*

[2]) Zie over hen mijn *Godsd. van Israël* II: 84—89.

sche beschouwing geeft hun nog niet wat zij, zonder onbillijk te zijn, verlangen mogen.

Ter nauwernood zou ik het gewaagd hebben, deze bekentenissen af te leggen, wanneer ik overtuigd was of ook slechts vreesde, dat wij het nimmer verder brengen zullen. Doch dat is geenszins het geval. Het zou overspannen zijn te verwachten, dat eenmaal alle nevelen zullen worden weggevaagd. Aan de grammatische en historische interpretatie eener literatuur van zoo beperkten omvang, als die der oude Israëlieten, zijn eigenaardige moeilijkheden verbonden, die wel nimmer geheel zullen worden opgeheven. Maar er kan toch nog veel, met alle hoop op goed gevolg, beproefd worden. Werkelijk critische uitgaven van de oude vertalingen, inzonderheid van de LXX en van de Targumîm, behooren tot dus ver tot de *desiderata,* maar zijn toch niet onbereikbaar. Wanneer wij ze eenmaal bezitten, dan zal aan de vergelijking van haar tekst met dien der Masora nog veel meer zorg moeten — maar ook kunnen — besteed worden dan tot heden toe het geval is geweest. De bijgeloovige eerbied voor den arbeid der Masoreten moet met wortel en tak worden uitgeroeid en is inderdaad, in de laatste jaren, reeds zeer sterk aan het wankelen gebracht — ook bij hen, die er nog niet toe kunnen overgaan om, met Paul de Lagarde [1]), alle masoretische handschriften af te leiden uit één enkelen *codex archetypus,* die tot den tijd van Keizer Hadrianus behooren zou. Wat die vergelijking der oudste vertalingen kan opleveren, is hier en daar door Mr. Cheyne en, in ons vaderland, door den hoogleeraar Roorda (*Commentarius in Vaticinium Michae*) zeer opzettelijk in het licht gesteld. Er bestaat dus alle grond om te verwachten, dat er nog over menige duistere en thans onverstaanbare plaats een nieuw licht zal opgaan.

Maar ook de historische exegese behoeft aan de toekomst niet te wanhopen. Laat ons niet vergeten, dat hare beoefenaren tot heden toe in eene ongunstige positie hebben verkeerd. Zij konden zich niet onverdeeld wijden aan hunne moeilijke taak. Bij den aanvang hunner studie reeds trad hun in den weg eene eeuwenheugende en door velen heilig geachte traditie omtrent

---

[1]) *Gött. Gel. Anzeigen* van 1870. Verg. ook hierover het *Literarisch Overzicht* in deze aflevering van het *Theol. Tijdschrift.*

den ouderdom van de schriften des O. Testaments. Zij zagen zich verplicht, allereerst hun recht te staven om van die overlevering af te wijken. Nadat dit recht een en andermaal was in het licht gesteld, moest het toch telkens opnieuw en door een volgend geslacht van exegeten al wederom worden gehandhaafd; de verdedigers der traditie ruimden het veld niet en brachten steeds nieuwe argumenten of — uitvluchten aan, die niet onbeoordeeld konden blijven. Zoo verkreeg de historische exegese eene apologetische richting, in dien zin, dat zij het zich tot taak scheen te stellen, allereerst het goed recht der antitraditioneele opvatting te doen in het oog vallen. Er komt een tijd — indien hij niet reeds gekomen is — om van de onwaarheid der overlevering stilzwijgend uit te gaan en al de beschikbare krachten toe te wijden aan de beslechting van de nieuwe vragen, die na hare terzijdestelling zijn opgerezen. Dat *Jes.* XL—LXVI het optreden van Cyrus onderstellen, kan thans — wel niet in een Handboek der Inleiding in het O. Testament, maar toch — in een commentaar op die hoofdstukken als bewezen worden aangenomen. Op het onderzoek naar de daareven genoemde punten (eenheid van auteur, plaats en tijd van ontstaan) kan de aandacht zich onverdeeld richten. Zou het vermetel zijn te verwachten, dat de voortgezette studie meer licht aanbrengen zal? Voorshands schijnt mij de vastheid van overtuiging, waarmede de tegenstrijdige antwoorden op de aanhangige vragen worden voorgedragen en verdedigd, eene aanwijzing, dat het probleem minder eenvoudig is dan men het zich gewoonlijk voorstelt. Het kan niet worden ontkend, dat H. XL—LXVI, zooals zij thans voor ons liggen, één geheel uitmaken. De overeenkomst tusschen H. XLVIII: 22 („de goddeloozen, zegt Jahveh, hebben geen vrede"); LVII: 20 („de goddeloozen, zeg mijn God, hebben geen vrede") en LXVI: 24 (beschrijving van het eeuwigdurend ongeluk dergenen, die tegen Jahveh hebben gezondigd) is te groot om toevallig te kunnen zijn. Zij is een afdoend bewijs vóór de eenheid van redactie: de profetieën, die thans in H. XL—LXVI vereenigd voorkomen, zijn niet bij ongeluk samengevoegd, maar met opzet alzoo gerangschikt. Daarvoor zijn trouwens nog andere bewijzen bij te brengen. Nu komt het mij evenwel voor, dat men zich te zeer haast om uit de eenheid van redactie tot eenheid van auteur te concludeeren. De vraag rijst bij mij op, of het zoo onnatuurlijk zou zijn te

onderstellen, dat de Jeruzalemsche schriftgeleerden exilische en na-exilische godspraken, door geestverwanten geschreven en zonder naam van auteur in omloop, tot één bundel hebben vereenigd? Het kan — om iets te noemen — de aandacht nauwelijks ontgaan, dat het hierboven aangewezen refrein aan het slot van H. LVII volkomen op zijne plaats staat en een integreerend bestanddeel der godspraak uitmaakt, doch in H. XLVIII niet slechts kan worden gemist, maar zelfs zeer vreemd klinkt: wijst dit niet op latere toevoeging van H. XLVIII: 22? Zou niet de auteur van H. XL—XLVI, indien hij tevens de redactor van den ganschen bundel ware, het keervers anders hebben aangebracht? Bij de onderstelling, die ik thans bepleit, komen ook de gezamenlijke aanwijzingen van tijd en plaats van ontstaan tot haar recht. Zijn de zeven en twintig hoofdstukken èn gelijktijdig èn ter zelfder plaatse opgeteekend, dan ben ik werkelijk verlegen met de keuze tusschen Babylonië (zie o. a. H. LII: 5) en Judea (zie b. v. H. LXVI: 6 verv.), tusschen den tijd vóór (zie H. XLV: 1 verv.) en na de verovering van Babylon en het edict van Cyrus (zie H. LVI: 3 verv.). Indien ze daarentegen aan meer dan één profeet mogen worden toegekend, dan zijn wij uit dit moeilijke dilemma verlost.

Het is mijn plan niet, deze denkbeelden thans nader uit te werken: mijn onderzoek is nog lang niet afgesloten en zou toch nu niet, als in het voorbijgaan, kunnen worden medegedeeld. De enkele wenken, die ik mij veroorloofde neer te schrijven, zijn in deze aankondiging te meer op hunne plaats, omdat Mr. Cheyne zelf getoond heeft, aan de onderscheiding tusschen het ontstaan en de redactie der oud-testamentische profetieën veel te hechten — ook dan, wanneer de auteur en de redactor één en dezelfde persoon zijn. Uit de inhoudsopgave van zijn boek is den lezer gebleken, dat hij *Jes.* VI—IX: 7(6) bijeenvoegt. Nu houdt hij *Jes.* VI: 1 verv. voor een bericht omtrent een werkelijk visioen, door Jesaja, volgens vs. 1, in Uzzia's sterfjaar aanschouwd (p. 21 f.). In H. VII: 1—IX: 7(6) ziet hij „an epitome of the discourses delivered at the great national crisis about 740 B. C." (p. 25). Doch dat bericht en die epitome zijn, volgens hem, opgesteld — niet in 758 en 740 v. Chr., maar — in het begin der regeering van Hizkia (van 726 v. Chr. af). Wat voor die tijdsbepaling pleit, behoef ik thans niet in herinnering te brengen. Het is mij alleen te doen om de hier gemaakte onderscheiding, die ik voor

volkomen juist houd [1]. Zij is niet overal toepasselijk, maar moet ons toch bij het onderzoek naar den ouderdom der profetieën steeds voor den geest staan: meer dan ééne moeielijkheid laat zich alleen met behulp van die onderscheiding wegruimen. Waar de auteur en de redactor verschillen, daar neemt zij een ander karakter aan, maar wint zij tevens in belangrijkheid

Mag ik ten slotte mijn oordeel over Mr. Cheyne's geschriften in weinige woorden samenvatten, dan aarzel ik niet zijne *Notes and criticisms* der overweging alleszins waardig te noemen en zijn *Book of Isaiah* als eene belangrijke bijdrage tot de exegese en de critiek van de Jesajaansche profetieën te begroeten. Kan ik de daarin voorgeslagen en gevolgde chronologische rangschikking niet voor definitief aanzien, ook als proeve behoudt zij hare waarde. Laat ieder deskundige, die over een zoo ingewikkeld probleem licht meent te kunnen verspreiden, zijn inzicht uitspreken Laat hem dat doen zooals Mr. Cheyne deed, of, met andere woorden, zijne hypothese toepassen en in overeenstemming daarmede de profetieën rangschikken en verklaren. Het zal dan te beter blijken, wat al of niet bevredigend heeten mag. Hetgeen goed is zal blijven, en ook met de dwalingen zal de wetenschap winst doen.

Leiden. A. KUENEN.

MOET HET EIGENLIJKE BOEK OVER BAUR NOG GESCHREVEN WORDEN?

De vraag, aan het hoofd van dit opstel geplaatst, klinkt misschien vreemd, na de twee prijsverhandelingen, in 1868 en 1869 door Teyler's godgeleerd genootschap *over Baur's werkzaamheid op theologisch gebied* uitgegeven. Zijn dan die verhandelingen ten onrechte bekroond; of was de prijsvraag niet zóo gesteld, dat er het rechte boek over Baur op volgen kon? Na de verschijning der eerste verhandeling, de mijne, heeft prof. Rauwenhoff, in ditzelfde tijdschrift (1869, 2de stuk), ten volle erkend, dat ik recht had Teyler's vraag zóo op te vatten als ik gedaan heb, maar tevens beweerd, dat ik door mijne opvatting niet het behoorlijke recht heb gedaan aan Baur's persoon. Of hij in dit opzicht den lauwer aan den schrijver der tweede verhandeling, den heer

[1]) Verg. mijn *Hist. krit. Onderzoek* II: 36 v. en 295—306.

S. P. Heringa, zou toereiken, weet ik niet. Hierover heeft hij zich nog niet uitgelaten. Maar nu prof. Loman, in *de Gids* (1870, November), de twee verhandelingen met elkander vergelijkt en niet verder komt dan tot de slotsom, dat mijn mededinger bij de opvatting van zijne taak meer tot de zienswijze van Rauwenhoff nadert: nu moet ik gelooven, dat overeenkomstig deze zienswijze het eigenlijke boek over Baur nog altijd gemist wordt.

Wat wil prof. Rauwenhoff?

Dienaangaande heeft hij ons niet in het onzekere gelaten. Hij schreef: „.... wordt gevraagd: *een volledig en critisch overzicht van Baur's werkzaamheid op theologisch gebied.* Dit kan aldus worden verstaan: daar liggen voor u de geschriften van Baur. Geef ons een overzicht van hun inhoud, maar zoo, dat gij het gelijksoortige onder rubrieken brengt, en steeds den samenhang in het oog houdt tusschen den tijd van oorsprong en de eigenaardige opvatting der verschillende boeken. Op die wijze verlangen wij van u te krijgen een Inleiding tot Baur's werken of, is u dat te veel, dan althans een Aanleiding tot lectuur van Baur, waarvan vooral zij zich met vrucht zullen kunnen bedienen, die nog zelven met zijne geschriften geen kennis hebben gemaakt. Maar het kan ook op deze wijze worden opgevat. Daar staat in de nieuwere kerkgeschiedenis de indrukwekkende gestalte van Ferdinand Christian Baur, door velen bewonderd, door meer anderen miskend, door niemand mogelijk nog naar verdiensten gewaardeerd. Leer ons hem beter kennen! Tracht door zijne geschriften door te dringen tot zijn wijsgeerig en theologisch bewustzijn. Beschrijf en verklaar ons dat in verband met de tijdstroomingen waarin hij heeft geleefd. Zooals gij, bij uwe eigene studie, door zijne geschriften zijt doorgedrongen tot dat bewustzijn, neem zoo bij uwe beschrijving daarin uw uitgangspunt om ons zijne werkzaamheid op theologisch gebied te teekenen, niet slechts in al haar omvang, maar vooral in hare organische eenheid. Onwillekeurig zult gij dan ook de plaats bepalen, die aan Baur toekomt in den ontwikkelingsgang der godgeleerdheid en de beteekenis aanwijzen die zijn arbeid voor de toekomst behoudt."

Prof. Loman, die ook deze woorden van zijn ambtgenoot heeft aangehaald, voegt er bij: „Welnu, van die twee opvattingen komt mij de eerste voor de meest natuurlijke, meest in overeenstemming met de uitdrukking „Overzicht" in de prijsvraag, ofschoon ik gaarne met Rauwenhoff erken — en wie zou hierin

van ons kunnen verschillen? — dat mij een boek van de tweede opvatting uitgegaan meer belangstelling zou inboezemen."

Het zij mij veroorloofd, daarin van de beide heeren wel degelijk te verschillen.

De quaestie is nu eigenlijk deze: in welke verhouding stond de werkzaamheid van Baur tot zijne persoonlijkheid? Een hoogst gewichtige, en hoogst moeilijke quaestie! Zij raakt een question brûlante op het gebied der historiographie. Merken wij slechts op, hoe verschillend de voornaamste geschiedschrijvers onzer dagen over de persoonlijke beteekenis der groote mannen, in betrekking tot hunne werkzaamheid onder de menschen, oordeelen. Volgens Baur, op het voetspoor van Hegel, is het de geest, die zich in de historie als zijn weefsel uitspint, zoodat alleen hij de wereldgebeurtenissen met al hare wisselingen geleid heeft en blijft leiden. Dan komen de heroën der geschiedenis enkel hierdoor in aanmerking, dat zij het bewustzijn hunner eeuw vertegenwoordigen, de diepe ideeën des tijds aangrijpen, in zich opnemen en ontwikkelen, en in hare werkelijke verschijning weergeven. — Wat, naar de zienswijze van Baur, de geest doet, dat komt, volgens Buckle, door uitsluitend physische factoren tot stand. Aan de werking van den geest op de uitwendige verschijnselen kent hij weinig gewicht toe. De handelingen der menschen zijn een gevolg van den maatschappelijken toestand waarin zij verkeeren, en deze komt weder voort uit de natuur, die voornamelijk door middel van klimaat, bodem, voedsel en bijzondere verschijnselen haar machtigen invloed uitoefent. — Bij Taine zijn integendeel op zich zelve staande persoonlijkheden de eigenlijke hoofdmachten der geschiedenis; terwijl hij overigens in het ras, de omgeving en den heerschenden toestand hare gewone drijfkrachten stelt. — Carlyle maakt van de wereldgeschiedenis wezenlijk niets anders dan de geschiedenis der groote mannen, die hier beneden gearbeid hebben. Alles, wat wij in de wereld tot stand zien komen, is dan eigenlijk gezegd het uitwendige, stoffelijke resultaat, de vleeschwording der gedachten, die in de groote mannen huisvesten. Hunne geschiedenis maakt van de wereldgeschiedenis de ziel uit.

Deze quaestie is geheel van psychologischen aard. In naam der psychologie zou ik tot Baur en Buckle zeggen: „Gij moogt het zwaartepunt der geschiedenis niet plaatsen óf in den geest op zich zelven, óf in uitsluitend physische factoren; want het zijn

levende menschen, in en door wie die geest werkt, op en in wie die physische factoren hun invloed uitoefenen;" — tot Taine en Carlyle: „Het gaat niet aan, de geschiedenis meer of min tot een galerij van menschenbeelden te maken; want daardoor verliest zij ten eenen male haar algemeen psychologisch, d. i. haar hoogste wetenschappelijk karakter, en wordt zij niets anders dan een *physiologie* van menschelijke individuen." Naar mijn oordeel zullen wij de persoonlijkheid der historische heroën eerst tot haar volle recht laten komen, indien wij in het oog houden, dat hetgeen hen zelven onderscheidt alleszins als hun geestelijk eigendom is te beschouwen, maar dat zij eerst hunne historische beteekenis verkrijgen door den innerlijken samenhang van hun genie, van hun arbeid en streven, met den aanleg en het karakter des volks of der menschengroep waartoe zij behooren; eerst langs dien weg kunnen zij de hoofdleiders worden van, of den grond leggen tot een ontwikkeling, die vroeg of laat een nieuwen staat van zaken op het gebied der geschiedenis voortbrengt. Nu dragen deze genieën in den regel een vertegenwoordigend en een scheppend karakter te gelijk, in zoover zij, als uit den schoot der behoeften van hunnen tijd geboren, ook persoonlijk de macht in zich hebben, om den geest des tijds met nieuwe frissche ideeën voor een nieuwe levensperiode te bezielen.

Hiermede is de quaestie niet ten einde. Tot dusver roerde ik de beteekenis der groote mannen op het gebied der menschelijke cultuur slechts in het algemeen aan. In het bijzonder zij opgemerkt, dat onder die mannen niet altijd *scheppende*, maar soms enkel *vormende* naturen voorkomen; naturen, wier kracht niet gelegen is in *uitvinden*, maar enkel in *vinden*, in nasporen en ontdekken, in verzamelen en samenstellen — de Romeinsche type in tegenstelling van de Grieksche. Assimileerende naturen, die van elders overnemen, beginselen en misschien ook methode, maar intusschen het overgenomene zóo meesterlijk weten te gebruiken voor hun doel, dat zij daardoor hunnen arbeid een geheel oorspronkelijk, een volkomen zelfstandig en grootsch karakter indrukken. In dit geval spreekt men meer van *talent*, dan van *genie*. Niet dat den zoodanigen alle genialiteit of eigenlijk gezegd vernuft mag ontstreden worden: geenszins. Talent alleen vormt in geen enkel vak den meester. Zonder vernuft ontbreekt aan het oordeel de onmisbare steun eener intuïtieve verbeeldingskracht, aan het talent de gave der vinding. Vernuft is zeer zeker

genialiteit, maar in betrekkelijken zin. Zulk een vernuft was Baur.

Verminder ik nu niet de verdienste van Baur? Nu plaats ik hem immers onder de genieën van den tweeden rang! *Ja*, indien de historie een vak is, waaraan slechts een tweede rang mag toegekend worden. *Neen*, indien de historie, als wetenschap, op dezelfde waardeering als elke andere wetenschap aanspraak mag maken. Wie zal de Romeinen uit den ouden tijd een volk van den tweeden rang noemen? En toch konden die Romeinen tijdens hunne volksglorie, geen philosofen zijn, gelijk de Grieken, evenmin als de Grieken, in den bloeitijd van hun volksbestaan, wereldbeheerschers konden worden, gelijk de Romeinen: — het optreden van Alexander den Groote als wereldveroveraar viel, opmerkelijk genoeg, met het verkwijnen van den wijsgeerigen aanleg der Grieken samen. Voor wetenschappelijke grootheden neem ik niet zonder voorbehoud de stelling over van een Scholiast op Milton: „The highest praise of original genius is invention." Het scheppende genie baat niet voor historiographie. De beoefenaar van deze wetenschap heeft niet te doen met *uitvinden*, maar met het *vinden* van werkelijk gebeurde feiten en feitelijk bestaande toestanden. Met een meer zuiver oorspronkelijken geest zou Baur wellicht minder geschikt voor zijn studievak, *de historische theologie*, geweest zijn.

Wat de opvatting der prijsvraag betreft, komt het verschil tusschen prof. Rauwenhoff en mij hierop neer, dat het volgens hem moest zijn: *van Baur's persoon tot zijne werkzaamheid;* terwijl het bij mij geworden is: *van Baur's werkzaamheid tot zijn persoon.* Naar mijn oordeel staat niet Baur's persoonlijkheid op den voorgrond, maar zijn wetenschappelijk talent, zijn genie als historiograaf. Ik meende den zin der prijsvraag aldus te moeten verstaan: „Daar ligt voor ons de époque-makende arbeid van F. C. Baur, een theoloog, door velen bewonderd, door meer anderen, miskend, misschien door niemand naar verdiensten gewaardeerd. Leer ons zijne werkzaamheid kennen! Tracht door middel van zijne geschriften door te dringen tot zijn wetenschappelijk karakter. Beschrijf en verklaar ons dit in verband met den tijd, waarin hij heeft geleefd. Zooals gij, bij uw eigen studie, door middel zijner geschriften zijt doorgedrongen tot dat karakter, doe het zoo bij uwe beschrijving uitkomen, door ons zijne werkzaamheid op

theologisch gebied te teekenen, niet slechts in al haar omvang, maar vooral in hare beginselen en grondslagen. Onwillekeurig zult gij dan ook de plaats bepalen, die aan Baur toekomt in den ontwikkelingsgang der godgeleerdheid, en de beteekenis aanwijzen die zijn arbeid voor de toekomst behoudt."

Prof. Rauwenhoff schijnt aan Baur meer oorspronkelijkheid toe te kennen, dan ik meen te mogen doen. Hij spreekt van Baur's indrukwekkende gestalte: het is mij niet mogelijk van diens gestalte zulk een bijzonderen indruk te ontvangen. Denk ik onder anderen aan Schleiermacher, dan komen zijn persoon en zijn werk zich in mijne gedachten allernauwst met elkander vereenigen; in zijn werk leeft zijne persoonlijkheid, het is de afdruk van zijn innigst wezen. Maar denk ik aan Baur, dan verdwijnt diens persoon allengs uit mijne gedachten, en rest mij zijn arbeid, als het begin van een nieuwe aera op historisch-theologisch gebied. Zijn werk kan niet de afdruk van zijn innigst wezen genoemd worden: daarin openbaart zich niet een persoonlijkheid, maar een talent, een massief talent. Is het noodig, dat ik mijne bedoeling door een voorbeeld toelicht, dan wijs ik op Paulus en den vierden Evangelist. De Christologie des eenen verschilt — gelijk bekend is — van die des anderen. Maar bij Paulus is zij eigenlijk een voornaam deel van zijn gemoedsleven, omgezet in een dogmatische formule: bij den vierden Evangelist de vrucht van christelijk denken, onder den invloed der Philonische logos-leer. Nu kan de Christologie des eersten niet begrepen worden, buiten haar zielkundigen oorsprong in den persoon van haren auteur: die des laatsten zeer goed zonder eenige kennis van haren auteur, indien maar niet de kennis van Philo's denkbeelden ontbreekt. Baur staat in dit opzicht, naar mijn oordeel, gelijk met den vierden Evangelist. De groote waarde van zijnen arbeid spruit niet uit zijn persoonlijk wezen voort, maar ligt in de beginselen en de methode, waardoor die arbeid zich kenmerkt. Hij zelf komt zóo weinig uit, in dien zin waarin Schleiermacher en — ik mag er nu bijvoegen — Paulus uitkomen, dat er tusschen de beteekenis van zijn eigen persoonlijkheid en zijne opvatting van de beteekenis der historische heroën een innig psychologisch verband bestaat. Daaruit, en niet uit de bescheidenheid zijner natuur, moet het verschijnsel verklaard worden, waarop prof. Loman de aandacht vestigt: „In alles wat hij deed trad zijn eigen persoon zoo op den achtergrond, dat het ons bij het lezen zijner boeken

is, alsof de zaak, door hem behandeld, zich uit eigen inwendige kracht ontwikkelt." Hij is, om het zoo te noemen, een geïncarneerd wetenschappelijk karakter: dientengevolge wordt, in een monographie over hem, de ontwikkeling en beoordeeling zijner beginselen en methode, als de uitdrukking van dat karakter, de hoofdzaak, „het principale aangaande Baur." Om deze reden heeft zeker in der tijd Maurice Schwalb begrepen, aan de lezers van de *Revue de Théologie*, tot rechte waardeering van Baur, te moeten geven, „non pas une série d'articles sur Baur, mais une série de fragments extraits de ses ouvrages." Baur miste het echt oorspronkelijke element. De critische methode, welke hij volgde, heeft hij overgenomen vooral van B. G. Niebuhr, met wiens behandeling der Romeinsche geschiedenis hij reeds te Blaubeuren zijne discipelen bekend maakte, en de wijsgeerige beginselen, waarvan hij uitging, vooral van Hegel, met wiens stelsel hij zich sedert 1832 begon bezig te houden. Natuurlijk moet hierbij zijn persoonlijke aanleg voor het aanvaarden van die methode en beginselen in rekening gebracht worden; terwijl hij ze ook met groote virtuositeit, en in zoover met evenveel oorspronkelijkheid als zelfstandigheid, op de behandeling der historische theologie heeft toegepast. Tegenover degenen, die hem den stichter eener nieuwe critische school noemden, verklaarde hij zelf, „niet te weten wat hij van de bestaande critiek moest denken, indien hij de zijne als nieuw moest beschouwen."

Hoe er, volgens de onderstelling van prof. Rauwenhoff, door Baur's *wijsgeerig* bewustzijn tot punt van uitgang te nemen, een teekening zijner werkzaamheid in hare organische eenheid te verkrijgen zou zijn, begrijp ik niet. In zijn wijsgeerig bewustzijn is nog al verandering gekomen. In 1818 heerschte daar de zienswijze van Bengel, sedert 1821 die van Schleiermacher, in en sedert 1835 die van Hegel. Bovendien heeft zijn overgang van Schleiermacher tot Hegel geen invloed op zijne prachtige, afgeronde voorstelling van den toestand des oudsten Christendoms uitgeoefend. Deze voorstelling is de zuivere vrucht van den scherpen en rijken critischen geest, waarmee hij reeds sedert 1831 de oudste literatuur des Christendoms heeft onderzocht. Van zijne studiën over dit onderwerp geldt, hetgeen hij zelf omtrent het *Leben Jesu* van Strauss opmerkt: „Den kritischen Geist, aus welchem das Werk hervorging, hatte Strauss nicht aus der Hegel'schen Schule, die schon lang existirte, ohne ein kritisches

Element dieser Art aus sich zu entwickeln." — Wat zijn *theologisch* bewustzijn betreft, dit heeft hem reeds vroeg hiertoe geleid, dat hij het Heiden-, Joden- en Christendom uit het wezen van den godsdienst zocht te verklaren, en de bepaalde plaats trachtte te vinden die ze, elk in het bijzonder, in den algemeenen historischen samenhang der bestaande godsdiensten innamen. Voorts heeft hij wel onderscheid leeren maken tusschen den christelijken godsdienst en het christelijke dogma, maar zonder dat het in zijn bewustzijn tot eene scheiding tusschen *religie* en *dogmatiek* gekomen is. Dit kon niet geschieden, vooral niet toen hij de Hegeliaansche bepaling van den godsdienst overnam, als de verhouding van geest tot geest, of het inzicht des geestes in zijn werkelijk wezen, waardoor bij hem het wezen van den godsdienst bestond in een *weten* of *denken*. Wel is door sommigen beweerd en zelfs door Zeller bevestigd, dat Baur zich later van dat Hegelianisme min of meer heeft losgemaakt: maar hij zelf heeft uitdrukkelijk betuigd, dat hij zich van een verandering in zijne denkwijze te dier zake niets bewust was. Meer zal er van zijn theologisch bewustzijn niet kunnen gezegd worden.

Prof. Loman oordeelt, dat ik dieper had moeten ingaan in de geschiedenis der theologie, ten einde de lijst te geven, waarin Baur's portret moet worden gevat. Ik vraag: waartoe? Dat dieper ingaan in de geschiedenis der theologie zou zeker moeten geschieden in eene monographie over *de Tubingsche school*: maar voor een beschouwing van Baur *zelven* kan het niet dienen. In die geschiedenis beslaan het Supranaturalisme en het Rationalisme een voorname plaats, en, zie, Baur heeft met het eerste zich niet bemoeid en met het andere niets gemeen had. Als Mackay in zijn boek: *The Tübingen School and its antecedents*, zegt: „The school founded by the late Professor Baur of Tübingen may be viewed as an exceptionally creditable reaction against the halting irresolute liberalism forming the ordinary staple of theological compromise during the past and present centuries:" dan mag dit van de *school* gelden, maar het past niet op haren *stichter*, die nooit, zelfs niet door een flauwe reactiekoorts aangetast is geweest. Oorspronkelijk uit de oude school van Storr en Bengel voortgekomen, heeft Baur zich zeer geleidelijk gevormd, eerst onder invloed van Schleiermacher, vervolgens onder dien van Hegel. Wie hem zelven in het licht der theologische beweging van zijnen

tijd wil leeren kennen, moet zich noodwendig bepalen bij den gang dier beweging aan de Tubingsche hoogeschool, omdat zijne wetenschappelijke ontwikkeling daarmede onmiddellijk samenhing.

Volgens prof. Loman zou ik beter gedaan hebben, indien ik Baur's werkzaamheid van stonden aan als een historisch-critische had gedefiniëerd. — Dit heb ik gedaan, naar mijn oordeel, juist ter behoorlijke plaats, toen ik tot het overzicht van Baur's werkzaamheid zou overgaan. Toen heb ik gezegd: „De critische zin des eersten (Schleiermacher) en de historische zin des anderen (Hegel), te zamen vereenigd, konden juist dat wetenschappelijk geheel voortbrengen, dat wij in den persoon van Baur, als theoloog, zullen aanschouwen." Later kom ik meermalen op zijne historisch-critische methode terug.

Naar het oordeel van prof. Loman zou de logische juistheid medebrengen, Baur's werk over *Symbolik und Mythologie*, dat geen significant cachet draagt, en zijne eerste critische operatiën in recensiën en kortere tijdschriftartikelen in een inleiding en niet in een hoofddeel op te nemen, omdat aan deze voortbrengselen van zijnen geest een preparatorisch karakter moet toegekend worden. — Ja, indien er dit karakter aan mocht toegekend worden! Maar het tegendeel is waar. Of indien er gevraagd ware naar Baur's werkzaamheid als Tubingsch hoogleeraar! Maar er is gevraagd, in het algemeen, naar zijne werkzaamheid op theologisch gebied. Hiertoe behooren die zoogenaamde preparatorische geschriften evengoed als al de andere van zijne hand. Ze zijn volstrekt niet van preparatorischen aard. Het zijn studiën, waarin hij slechts den drang volgde van zijn wijsgeerig-historischen en godsdienstig-wijsgeerigen aanleg. Met deze studiën zou hij voortgegaan zijn, indien hij niet door zijne benoeming tot hoogleeraar in de volvoering van zijn voornemen ware belemmerd geworden. Stellen wij, dat de heer Tiele, die thans bezig is aan een vergelijkende geschiedenis der oude godsdiensten, heden of morgen professor werd in een theologisch vak, hetwelk hem tot de staking van dien bepaalden arbeid noodzaakte: indien er nu later naar zijne werkzaamheid op theologisch gebied werd gevraagd, zou dan die vergelijkende geschiedenis als preparatorisch daarvan uitgezonderd mogen worden? Juist in zulk een geval verkeerde Baur. Geen logica ter wereld kan mij dwingen, tegen de logica der feiten te zondigen.

Ook wil prof. Loman, dat ik zou aangewezen hebben, in hoever

de theologie van Baur het voldoende antwoord niet meer geeft op de vragen van onzen tijd; dat ik in elk geval het probleem zou gesteld hebben, in hoever Baur geacht kan worden, een voldoend antwoord te hebben gegeven op de vragen, die heden ten dage op het gebied der theologie aan de orde zijn. Wat zal ik zeggen? Ik heb mij nergens assertorisch over Baur's resultaten uitgelaten. Dat zijne critiek te weinig détail-critiek is, heb ik hare zwakke plek genoemd. Het thema: dat de tijd moet leeren, in hoever voortgezet onderzoek aan de resultaten van Baur's critiek het zegel zal hechten, is door mij nog al gevariëerd. — Prof. Rauwenhoff heeft opgemerkt, dat ik zelden zóo diep in de geschriften van Baur doordring, dat ik den lezer, om zoo te zeggen, den draad in de hand geef, die hem den weg door Baur's opvatting kan wijzen. Ik meen, dat Baur zelf in zijne geschriften, ook zooals ik daaruit den gang van zijn onderzoek heb overgenomen, den draad in handen geeft, om den weg door zijne opvatting te vinden: slechts daar, waar hij het niet deed, heb ik het trachten te doen in zijne plaats. — Hier kan ik tegenover beiden slechts herhalen, wat ik aan het slot van mijn werk schreef: „Ik heb mij streng bepaald bij Baur's werkzaamheid in het algemeen, voor zoover hij daardoor het hoofd eener nieuwe theologische school geworden is. Zulk eene hoogte bereikt men niet door *resultaten*, maar door *beginselen* en *methode*, als de grondslagen eener wetenschap. Al kon ik aantoonen, dat niet alles, wat onze criticus op die grondslagen gebouwd heeft, goud, zilver en kostelijke steenen is; dat hij enkele onderwerpen niet volledig genoeg bewerkt, sommige gevolgtrekkingen te haastig gemaakt, nu en dan onjuist geoordeeld of verkeerd gezien heeft — daarmede zou ik, naar mijne meening, nog geen trek tot de teekening van zijn eigenaardig wetenschappelijk karakter geleverd hebben. Ware hier een critiek over al zijne studiën in het bijzonder, als de vruchten zijner werkzaamheid, gevraagd, dan had ik zeker niet aan het geven van eenig antwoord gedacht, omdat het mij onmogelijk is — wat dan vereischt zou worden — van alles wat hij behandeld heeft een eigen deugdelijke studie te maken."

Ik heb dit geschreven, niet om met de heeren Rauwenhoff en Loman te twisten, maar om, naar aanleiding van hunne critiek, mijne zienswijze in zake van Baur's werkzaamheid toe te lichten en, kon het zijn, ook voor hen beiden te rechtvaardigen.

Of ik hierin geslaagd ben, staat aan mij niet te beoordeelen. Maar zoolang mij niet wordt aangetoond, dat ik faal in mijne psychologische beschouwing van Baur's persoonlijkheid, zoolang geloof ik ook niet gefaald te hebben in mijne opvatting van den zin der prijsvraag. Zoolang beweer ik tevens, dat de vraag zelve, om niets ten aanzien van eene monographie over Baur te prejudiciëeren, niet beter had kunnen gesteld worden, dan ze door Teyler's godgeleerd genootschap gesteld is.

Leiden. W. SCHEFFER.

Arthur Schopenhauer. De Philosophie van het Pessimisme, door Dr. W. SCHEFFER, Leiden, S. C. van Doesburgh, 1870, 157 bl.

Men weet, en Dr. Scheffer vermeldt het ook, dat Schopenhauer in 1860 gestorven is met de stoutste verwachtingen van een steeds klimmenden opgang van zijn wijsgeerig stelsel bij de nakomelingschap. Deze zou het onrecht, waaraan de tijdgenooten zich tot hun eigen schade schuldig maakten, vergoeden. Die verwachtingen zijn niet geheel onvervuld gebleven. Reeds tegen het einde van zijn leven, maar vooral na zijn dood verkreeg Schopenhauer een belangrijk aantal volgelingen. En het pessimisme gaat als wijsgeerige levensbeschouwing een niet ongunstige toekomst tegen, nu het, met aansluiting aan Spinoza, Schelling en Hegel, veelzijdiger en grondiger dan Schopenhauer gedaan heeft door zijn geestverwant Dr. von Hartmann werd ontwikkeld in het geleerde boek „Die Philosophie des Unbewussten." Van dit werk, dat op het laatst van 1868 verscheen en reeds op het einde van 1870 een tweeden druk beleefde, gaf ik — Scheffer vermeldt het ook — een aankondiging in ons „Literarisch Overzicht", in het 1ste stuk van 1869. Dr. Scheffer heeft dus een tijdig werk verricht met ons publiek in te wijden in de levensbeschouwing van den pessimist Schopenhauer. Ik kan zijn kort voorbericht hier overnemen. „Deze monographie over Schopenhauer bestaat in eene critische beschouwing van zijne wijsbegeerte. Zij geeft daarvan een beknopt, maar — zonder aanmatiging gezegd — volledig overzicht: hare critiek bepaalt zich bij Schopenhauer's wijsgeerige beginselen, als het eenige waarover op wetenschappelijk gebied met vrucht kan gestreden worden. Zij is geschreven van een realistisch standpunt, in den zin waarin Hegel *realiteit* opvatte; als „Einheit des

Innern und des Aeussern, im Unterschied von der blossen Erscheinung." Zeer geleidelijk is de gang van Scheffer's betoog. Na een inleiding, waarin hij eenige proeven van Schopenhauer's bitter oordeel over het leven, de wereld en de menschen mededeelt, behandelt hij I. Het pessimisme van Schopenhauer; een teekening van zijn melancholisch gestel, doch waarmede een zeer optimistische beschouwing van zichzelven gepaard ging. II. De Philosophie van Schopenhauer, en wel, vooreerst, zijn „begrip van den toereikenden grond" en, ten anderen, zijn ontwikkeling van „de wereld als wil en voorstelling." III. De beoordeeling van Schopenhauer's wijsgeerige beginselen. — Wat den *vorm* betreft heeft deze monographie dit eigenaardigs, dat Scheffer de gevoelens van Schopenhauer, van Kant en van de overige uitheemsche schrijvers, die hij aan 't woord laat komen, onvertaald en in zeer breedvoerige citaten in zijn geschrift heeft ingelascht. Voor deze methode laat zich wel het een en ander zeggen. Zelfs bij eene vertaling of omschrijvende vermelding van de gevoelens van uitheemsche schrijvers, vooral van philosofen, is dikwerf de mededeeling hunner eigen woorden tot goed verstand van die gevoelens niet overbodig. Ook kan het aankomen op bijzonder karakteristieke of kernachtige uitdrukkingen, die moeielijk in eene andere taal weergegeven kunnen worden. Vooral in de aankondiging van een geschrift van vreemden bodem doet men de eigenaardigheid van geschrift en schrijver niet zelden het best uitkomen door een of ander uitgebreid citaat. Maar Dr. Scheffer schijnt mij toe het *ne quid nimis* te hebben voorbijgezien. Zijn geschrift heeft door die methode zijn aesthetisch-letterkundige waarde ingeboet. Hij heeft daarenboven nu weinig of niet bijgedragen om het Nederlandsche spraakgebruik voor wijsgeerige begrippen te bevestigen of uit te breiden. En men mag ook vragen, welk soort van lezers hij voornamelijk op het oog heeft gehad? Reeds gevorderden in wijsgeerige studie? Dezen hadden niets meer dan een zeer beknopte herinnering noodig aan die hoofdstellingen van Kant, waarmede Schopenhauer's stelsel samenhangt. Of wel, een gemengd publiek, waarvan het grooter deel wel belangstellende begeerte naar inlichting omtrent wijsgeerige onderwerpen medebrengt, maar nog niet vertrouwd is met de gewone Hoogduitsche uitdrukking van wijsgeerige begrippen? Deze laatsten hadden door Scheffer's nauwkeurige en zuiver Nederlandsche ver-

tolking van de denkbeelden van beide wijsgeeren ingewijd moeten zijn in de beteekenis der Hoogduitsche terminologie, die zij nu, vrees ik, niet overal zullen verstaan.

Men herinnert zich de verklaring, waarmede Dr. Scheffer zijn voorbericht besluit, dat hij op realistisch standpunt staat „in den zin waarin Hegel *realiteit* opvatte, als „Einheit des Innern und des Aussern, im Unterschied von der blossen Erscheinung." Breng ik daarmede het geschrevene op bl. 131 in verband: »Werkelijk *denken* en werkelijk *zijn*, de subjectieve logica van den mikrokosmos en de objectieve van den makrokosmus zijn één. Denken is: in eigen geest de uitgedrukte gedachten des geestes herhalen," en de geringe ingenomenheid met Kant, die Scheffer verraadt, wanneer hij, bl. 127, diens idealisme bijzonder aantrekkelijk voor een melancholicus noemt, in wiens persoonlijkheid »het nadenken zich moeilijk tot doordenken verheffen kan": dan maak ik uit een en ander de gevolgtrekking, dat Hegel de wijsgeer van Scheffer's voorkeur is. Doch hieraan schrijf ik het nu ook grootendeels toe, dat er in mijn oog zeer gewichtige bedenkingen tegen deze monographie te maken zijn. Want mijn voorkeur heeft het stelsel van Hegel niet. Niet, dat ik dezen kolossus onder de philosofen niet hoog waardeeren zou. Wie is er, die meer en meer licht is gaan zien in de donkere gangen van het meest afgetrokken denken, waarin deze wijsgeer ons laat voortwandelen, zonder hem te bewonderen en veel van hem te leeren, vooral dan, wanneer hij het abstracte en het concrete saamverbindt in grandiose opvattingen en fijne opmerkingen op het gebied van menschelijk leven en zijne geschiedenis? Maar ik voor mij zie toch met volle instemming geschieden, wat Dr. Scheffer niet zonder verzwegen tegenzin, als hadden wij hier te doen met een berispelijk willen van de nieuwere philosophie, herinnert (bl. 10) »dat de philosophie in onze dagen schijnt te willen terugkeeren tot Kant, althans tot zijne critische beginselen." Men vindt belangrijke opmerkingen over de leemten van het stelsel van Hegel bij Prof. Scholten, „Geschiedenis v. d. G. en W," bl. 314. De grondslag en de kern der nieuwere philosophie, de hedendaagsche psychologie, die, in tegenspraak met Hegel geenszins in *het denken* het wezen van de menschelijke ziel volkomen geopenbaard ziet, en zijn stelsel in zijn geheel wel met Lotze wil noemen eene *dialektische idylle*, zij is ook aan het dualisme van Kant tusschen natuur en geest

ontgroeid, en nadert weer tot Hegel, wanneer zij in de eerste phase van ontwikkeling van het menschelijk denken een zonder bewustheid plaatsgegrepen natuurverschijnsel ziet. Maar zij hangt toch nauwer met Kant dan met Hegel samen. Hegel geloofde dat *de* objectieve waarheid *herhaald* werd in het zelfbewuste denken van den wijsgeer, de beginselen van Kant leiden tot de betere overtuiging, dat in den mensch, die zich *zoowel* in voelen en willen *als* in denken normaal ontwikkelt, eene alleen maar *menschelijke projectie* van de objectieve waarheid tot zelfbewust leven kan gebracht worden.

De philosophie van het pessimisme. Wie kent niet de beschouwing en beoordeeling van de wereld en het leven, die met dit aan den superlativus *het slechtste* ontleende woord bedoeld wordt. Pessimist in den strengen zin van het woord moest hij eigenlijk niet heeten, die wel het onvolmaakte en het booze, dat er in de wereld en het leven is, vooral en meestentijds opmerkt en de ellende er van diep gevoelt, maar toch ook oog en hart heeft voor het zeer menigvuldige dat beter geslaagd en inderdaad deugdelijk is in de wereld en het leven. Dit pessimisme in den lichtsten graad is de tot eenzijdigheid ontwikkelde vatbaarheid van ons allen, om de donkere zijde van de wereld en het leven op te merken en de koude van die duisternis huiverend te gevoelen. Dit zal ook Dr. Scheffer bedoeld hebben als hij zegt: »Elk tijdperk heeft zijn pessimisten: wellicht schuilt er een grootere of kleinere in ieder mensch". Pessimisme, als stelselmatige opmerkzaamheid op het onvolmaakte en het booze in de wereld en het leven en de gretig ondernomen tentoonstelling daarvan, zóó dat aan het welgeslaagde en goede, hetwelk niet overal en altijd wordt voorbijgezien, slechts het karakter van gelukkige toevalligheid en zeldzame uitzondering wordt toegekend: dit pessimisme is door Schopenhauer, en vooral door den reeds genoemden Dr. von Hartmann, in den vorm van een wijsgeerig stelsel gegoten en door Dr. Scheffer in zijn monographie behandeld. In den aard van het pessimisme in 't algemeen en van dat van Schopenhauer in 't bijzonder dringt Scheffer niet eenigzins dieper door. Hij beoordeelt het eigenlijk niet, maar verwerpt het als 't ware voetstoots en onverhoord, zich alléen bepalend tot eene beoordeeling van de beginselen van Schopenhauer's philosophie, »als die in zich zelven goed maar door den wijsgeer verkeerd toegepast zouden kunnen zijn."

Ik schrijf het aan Scheffer's voorkeur voor de *optimistische* philosophie van Hegel toe, dat hij dit verzuim niet heeft opgemerkt. Voor hem is het eenvoudig een pathologische quaestie of iemand al of niet pessimist is. Hooren wij hem maar. „De streng pessimistische geest van Schoppenhauer's philosophie is wellicht voldoende, om haar door andersgezinden te doen veroordeelen. Het is echter mogelijk, dat zij van degelijke beginselen uitgaat, en dat het afkeurende vonnis alleen de wijze zou kunnen treffen, waarop zij die beginselen heeft toegepast. Daarom willen wij ons nu met eene beoordeeling van hare beginselen bezig houden" (bl. 105). »Zijne philosophie heeft alles in zich opgenomen, wat haar tot de rijpe vrucht van een melancholisch gestel kon vormen; zij is de philosophische consequentie van een vleesch-geworden pessimisme" (bl. 104). „Hij heeft slechts de grens, door Kant gesteld, overschreden, doch op zoodanige wijze, dat daardoor de spontaneïteit van het melancholisch gestel helder aan het licht treedt, de wilskracht waardoor de melancholicus zich bij uitstek onderscheidt (bl. 49). „Zijne vroegrijpe melancholie sproot dus niet voort uit de omstandigheden zijns levens; reeds als vierentwintig jarig jonkman was hij volslagen pessimist" (bl. 15).

Het komt mij voor, dat Dr. Scheffer aan het verschijnsel, dat wij pessimisme noemen, te weinig recht heeft laten wedervaren, vooral door er niets anders in te zien dan de vrucht van een melancholisch gestel. En ook heb ik bedenking tegen het begrip, dat hij zich schijnt te vormen van het melancholisch temperament.

Ik begin met de melancholie. Niet zonder bevreemding lees ik bij Scheffer (bl. 18) „was hij (Schopenhauer) reeds als melancholicus, zielkundig beschouwd, van nature meer *spontaan* dan *receptief*". Zie ook bl. 49 boven door mij aangehaald. Ik geloof niet te boud te spreken, als ik zeg, dat heden ten dage alle psychologen van naam in de melancholie een bewijs van overwegende *receptiviteit* van het zieleleven zien. Die eenstemmigheid zal van zelve bij hen bestaan, die den aard en de beteekenis van *het gevoel* in ons zieleleven langs den weg van strenge empirische analyse zochten te doorgronden. Op wie zal ik mij beroepen? De beroemde medicus von Feuchtersleben zegt in zijn „Zur Diätetik der Seele", op bl. 84, van de Ned. vertaling: „Die (temperamenten) welke men gewoonlijk als de sang-

ninische en cholerische aanduidt, vormen ons werkzaam, de phlegmatische en melancholische ons lijdend temperament." En Lotze, in zijn Mikrokosmus 2 deel. 2 Aufl. p. 370; wanneer hij aan de uitdrukking *sentimenteel* temperament in plaats van melancholisch temperament de voorkeur geeft, en melancholie omschrijft als *Trübsinn*, die zijn donkere schaduw wel kan werpen over het gansche zieleleven, maar niet gehouden kan worden voor een van die formeele eigendommelijkheden van het gansche zieleven als wij met het sanguiniesch, choleriesch en phlegmatiesch temperament bedoelen, dan blijkt er uit, dat hij de bittere en droefgeestige gemoedsstemming van den melancholicus tot het *gevoelend* leven van de ziel rekent, en ook, dat hij de melancholie, waar zij als een standvastig zielsverschijnsel, als een habitus animi optreedt, onder de ziekelijke ontaardingen van het sentimenteele temperament rangschikt. Melancholicus is hij, die bij alles wat hij ziet en ondervindt een persoonlijk zeer prikkelbaar gevoel medebrengt, hetwelk een gevoel van weerzin wordt bij alles wat maar eenigzins met de aanwezige levensbehoeften in strijd is. Die levensbehoeften zijn maar zeer zelden volkomen te bevredigen wanneer iemand, door een ziekelijk zenuwleven of schier aanhoudende lichaamssmart, zijn eigen lichaam voortdurend min of meer pijnlijk gevoelt. Wij hebben dan de melancholie als een *pathologisch* verschijnsel, hetwelk de ongelukkigen, die er aan lijden, tot voorwerpen van ons innigst medelijden maakt. Doch er zijn ook melancholici zonder die uit ziekelijkheid van 't lichaam voortspruitende pijnlijke aandoening van het algemeene levensgevoel. Egoïsten en hoogmoedigen van een overwegend receptieve natuur meten alles af wat zij opmerken en ondervinden, zoo het er maar eenigzins vatbaar voor is, naar de waarde of onwaarde die het heeft voor de levensbehoeften van hun zelfzuchtigen en hoogmoedigen aard, en dus naar den persoonlijken lust of den onlust, dien zij er bij gevoelen. Eindelijk zijn er ook nog melancholici door standvastig overdrijvende en daarom ziekelijke gevoeligheid voor den jammer en de ellende dien het leven voor hen zelven en het grootste deel hunner medemenschen oplevert.

Indien ik in deze omschrijving van het begrip van melancholie niet heb misgetast, dan blijkt er *vooreerst* uit, dat zij een verschijnsel is van het *sentimenteele* temperament, wanneer dit, door gemis van het tegenwicht van krachtig intellectueel of on-

wankelbaar godsdienstig leven, in de ziel overwegend optreedt; eene ziekelijke ontaarding dus van 's menschen receptiviteit. En *ten anderen,* dat er geen noodzakelijk verband, als van grond en gevolg, is tusschen melancholie en pessimisme. Immers de slaven van egoïsme en hoogmoed plegen zeer dikwerf ook daaruit voedsel te putten voor hun bittere gemoedsstemming, dat in deze aardsche wereld het leven juist niet voor hen, maar wel voor de meeste anderen zeer schoon en hoogst gelukkig is, omdat dezen voordeel en eer als in den schoot worden geworpen. Een algemeen verwerpend oordeel over de inrichting van de wereld en de waarde van het leven vloeit derhalve uit de melancholische gemoedsstemming niet noodwendig voort.

Uit de bijzonderheden omtrent de persoonlijkheid van Schopenhauer, die Dr. Scheffer met zorg bijeenverzamelde, maak ik op, dat hij wel een hoogst prikkelbaar zenuwgestel bezat en daardoor, in verband met zijn hooggestemd en egoïstiesch zelfgevoel, zijn phantaisie telkens bevolkte met denkbeeldige gevaren en redenen tot angst, maar overigens toch gezond genoeg was om wilskracht te voelen en te toonen. Die wilskracht werkte echter vooral in den dienst van zijn persoonlijk zelfgevoel. Maar zijn melancholie, de melancholie van het altijd teleurgestelde egoïsme, zou hem niet tot zijn pessimistische philosophie hebben geleid, indien hij niet tevens een ongeloovige was geweest.

Dr. Scheffer, zeide ik, laat te weinig recht aan het pessimisme wedervaren, vooral door er niets anders in te zien dan de vrucht van een melancholisch gestel, dat is: een ziekelijk psychisch verschijnsel. Mijns inziens moet het sentimenteele temperament, de gezonde wortel van die met een ziekelijk beloop uitgesproten tak, onder bepaalde omstandigheden, tot een pessimistische wereldbeschouwing leiden. Sprekende van een pessimisme, waaraan ik zijn recht op eervolle onderscheiding niet wil onthouden hebben, denk ik echter niet aan pessimisten als Schopenhauer, die in hun streng verwerpend oordeel over de gebreken en de zonden, die aan het karakter en de drijfveeren van de menschen eigen zijn, *zich zelven en enkele anderen niet opnemen.* Dergelijke hooghartige en waanwijze bedillers hoort men alleen dan aan wanneer zij iets, dat door niemand anders wordt verkondigd, in 't midden brengen, want de waarde van een oordeel dat als oordeel over de werkelijkheid wil gelden, moe-

ten wij aan de werkelijkheid toetsen en niet verwerpen of goedkeuren uit persoonlijke consideratiën. Doch zoo zij niets anders hebben medetedeelen dan hetgeen ook door andere, meer achtingswaardige mannen, wordt gezegd, laten wij het ons liefst door dezen zeggen. De pessimisten aan wie ik hun eer wil gegeven hebben, zijn zij, die door hun ongeloof tot een algemeen verwerpend oordeel over de wereld en de menschen *met insluiting van zich zelven* worden gebracht. Stel u een mensch voor, die zich niet kan overtuigen van het bestaan en het bestuur van een God, die het goede wil, en door wien aan het standvastig onveranderlijke mechanisme van het leven der natuurlijke en zedelijke wereld de bestemming is gegeven om als middel voor de immer voortgaande verwezenlijking van het goede te dienen. Ook aan de bestemming van het individu om goed te worden en door het gevoel van de waarde daarvan gelukkig te worden, gelooft hij niet. Dús ook niet aan de onsterfelijkheid. De vereeniging en onderlinge strijd van goed en kwaad in hem zelven en in alle andere menschen heeft voor hem geen andere beteekenis, dan die van onvermijdelijke gevolgen uit al weder onvermijdelijk aanwezige gronden. Zijn lijden en dat van alle anderen, voor een groot deel een leed dat men zich zelven en elkander onderling aandoet door onverstand en ondeugd; voor een ander deel het smartelijke erfgoed dat een vroeger geslacht naliet; eindelijk voor een deel het gewrocht van de verwoestende natuurkrachten: dat lijden treedt niet voor hem in het verzoenend licht van noodzakelijk middel tot een begeerlijk doel. Het is niets dan een onvermijdelijk noodlot. Het is hem ernst met zijn overtuiging, dat menschen volstrekt vergankelijke natuurgewrochten zijn als dieren en planten. Ook de begunstigden door het noodlot, die eenige kracht en gelegenheid blijken te hebben om van zich zelven iets te maken en anderen nuttig te zijn, richten toch eigenlijk luttel weinig uit. Althans niet genoeg om het algemeene oordeel te wijzigen, dat geen menschen moesten ophouden te bestaan zonder de overtuiging, dat zij niet noemenswaardig naderden tot het ideaal van menschelijk leven, hetwelk nu eenmaal, men weet eigenlijk niet op welken grond, in de wereld is aangenomen geworden. Wanneer een mensch, die aldus waarlijk de wettige gevolgtrekkingen uit zijn atheïstisch standpunt maakt, een pessimistische beschouwing koestert van de wereld en het leven, wij hebben

dan in hem een *rechtmatig* pessimisme, dat getuigenis aflegt van een voor edele smart en omvattend medelijden aandoenlijke ziel.

In den mensch, die in zijn zieleleven aan de macht zoowel van de lichtzinnigheid als van het egoïsme genoegzaam is ontkomen, en aangegrepen kan worden door den jammer van het gansche menschelijke geslacht, omdat de zieleadel van gezonde sentimentaliteit hem eigen is, moet het ongeloof een pessimistische levensbeschouwing kweeken. Doch daartoe moet het ongeloof tot de bewustheid van al zijn wettige gevolgtrekkingen komen. Met het oog op deze stelling zeide ik boven, dat het pessimisme als wijsgeerige levensbeschouwing een niet ongunstige toekomst te gemoet gaat nu het tegenwoordig in een werk als „Die philosophie des Unbewussten" van Dr. von Hartmann zoo krachtig wordt aanbevolen. Deze toch deinst voor geen van de gevolgtrekkingen terug, die uit zijn standpunt voortvloeien. Men meene nu echter niet, dat ik iemand het leven in den pijnlijken nacht van een diep gevoeld pessimisme zou willen opleggen, alleen voor het genoegen van hem tot de werkelijke consequentie van het atheïstisch standpunt gebracht te hebben. Neen, maar ik houd mij overtuigd, dat de volstrekte onhoudbaarheid van het consequente pessimisme voor de wezenlijke behoeften van 's menschen maatschappelijk en persoonlijk leven een dwang moet opleggen aan edelaardige naturen om, bij het inzicht in den noodzakelijken samenhang van ongeloof en pessimisme, de gronden van dat ongeloof aan een ernstige herziening te onderwerpen.

Met het eindoordeel van Dr. Scheffer over de philosophie van Schopenhauer, dat hij uitgesproken vindt door Prof. Haym, vereenig ik mij volkomen. Haym zegt van Schopenhauer: „In dem Bereiche strenger Wissenschaft ist kein Platz für ihn. So genial er ist, diese Genialität hat sich zu keiner besonderen Virtuosität, zu keiner bestimmten wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistung von dauerndem Werthe zusammengenommen. Wir sind versucht, ihn einen Dilettanten in eminenten Sinne des Wortes zu nennen." Gewichtig bezwaar heb ik echter tegen de beoordeeling zelve van Schopenhauer's beginselen, zooals die door Scheffer gegeven is. Ofschoon er hier en daar belangrijke en juiste opmerkingen in voorkomen, wordt toch het geheel beheerscht door een philosophische denkwijze, wier fouten door de hedendaagsche

ontwikkeling van de philosophie in het helderst licht worden gesteld. Scheffer schrijft (bl. 135): „In elk geval dient de philosoof te beginnen met het onderzoek naar de plaats, welke de mensch van nature in de wereld bekleedt, om op deugdelijken grond den aard en de waarde der menschelijke kennis, de wetten en de rechten van het denken te kunnen beoordeelen. *Anthropologie*, physiologie, voor zoover ze noodig kan zijn, en psychologie bovenal; in één woord, anthropologie, ziedaar de ware inleiding op de wijsbegeerte." Uitstekend gezegd: maar nu de toepassing? Uit een en ander, dat ik boven mededeelde, bleek reeds hoe weinig Scheffer is ingenomen met den grondslag van het stelsel van Kant, dat de zichtbare en hoorbare wereld waarin wij leven, die wereld met hare gestalten, zóó als wij haar waarnemen, objectief niet bestaat. Dat de objectiviteit, die wij kunnen waarnemen, het product is van de samenkomst van de noumena met onze menschelijke subjectiviteit. Om dit „idealisme" van Kant te huldigen, moet men, volgens Scheffer, kunnen nalaten van *door te denken* (bl. 127). Het zou iets anders zijn, indien er op enkele bijzonderheden in de ontwikkeling die Kant van de stelling gaf, dat de wereld waarin wij leven en denken een *phaenomenale* wereld is, aanmerking werd gemaakt. Maar de stelling zelve wordt door Dr. Scheffer afgewezen. Volgens hem is het „even natuurlijk als rechtmatig dat de mensch de objective wereld subjectief beschouwt in den spiegel van zijn zelfbewustzijn." Doch nu vraag ik, met het oog op Scheffer's even aangehaalde verklaring, dat psychologie, en voor zoover ze noodig kan zijn ook „physiologie, de ware inleiding op de wijsbegeerte is," welke zijn de physiologen en psychologen van den tegenwoordigen tijd, die in hoofdzaak iets anders stellen dan Kant? Zonder mij op den eersten den besten van de sommiteiten in de physiologie en de psychologie te beroepen, durf ik eenvoudig zeggen: niet één physioloog en psycholoog. Hetgeen Scheffer zegt: „bij het *zien* als zoodanig zijn wij, in psychologisch opzicht, *passief*" is de meening van het gewone bewustzijn, dat de dingen, die wij zien „zich objectief-reëel en zonder mijn persoonlijk toedoen in die bepaalde gestalte" bevinden en zóó als zij zijn worden waargenomen. De physiologische theorie evenwel van het *zien*, dat is de verklaring van de wijze waarop zich hetgeen wij *zien* noemen werkelijk toedraagt, is met de meening van het gewone bewustzijn in strijd. Licht en geluid zijn psychi-

sche verschijnsels, die zich voordoen, wanneer de op het gezichtsorgaan stootende aethertrillingen en de op het gehoororgaan stootende luchtgolvingen langs de respectieve zenuwen, in zenuwbewegingen omgezet, gekomen zijn tot in de hersenen en dáár, volgens de materialisten als *resultante* het zien en hooren voortbrengen, en volgens de hedendaagsche spiritualisten *de ziel tot de gewaarwording van licht en geluid prikkelen*. Daarop volgt de actie van het *projicieeren* in een ruimte van de dingen, in wie wij, met ons gewoon bewustzijn en volgens den aard onzer natuur, de bronnen zoeken van hetgeen wij zien en hooren. Al spoedig leert het kind om die projectie juist even ver te doen als de afstand is waarop de noumena zich bevinden, die, ten gevolge van de beschreven „wechselwirkung," welke er is, door middel van onze bewerktuiging, tusschen onze ziel en de buitenwereld, zich aan ons met die bepaalde gestalte, kleur en gehalte voordoen. Even als de gewaarwording van licht en geluid een objectieven grond heeft in ons objectief wezen, doch waarvan ook de zelfbewustheid phaenonenaal is, zoo hebben die gestalte en die, den bepaalden toon van het geluid bewerkende, gehalte een objectieven grond, ook afgescheiden van onze menschelijke subjectiviteit.

En ongetwijfeld is er tusschen die reëele noumenale wereld en onze phaenomenale wereld *proportionaliteit*, dat is: wij hebben in de wereld waarin wij leven een *menschelijke vertaling* als 't ware van de noumenale wereld, maar niet een weerspiegeling, in den zin van een juist gelijkende copie. Er is dus, sedert Kant, aan zijn hoofddenkbeeld een belangrijke ontwikkeling gegeven, maar dat hoofddenkbeeld is daardoor tevens een van de onomstootelijkste overtuigingen van de philosophie geworden.

Door dezen physiologisch-psychologischen grondslag van de hedendaagsche philosophie verkrijgt de metaphysica weer de beteekenis, die zij voor Kant had, van *de wetenschap van de grenzen van het menschelijk kenvermogen*. Met dien verstande evenwel, dat wij iets verder gaan dan Kant, vooral ten gevolge van de proefhoudende vastheid van sommige hypothesen, die de natuurwetenschap bij hare verklaring van de onzienlijke toedracht van de wereldverschijnsels gebruikt. Hierdoor kunnen wij de beeldspraak van *grenzen* van het menschelijk kenvermogen ook bezigen, voor zoover wij niet alleen het kenbare land binnen de grengen beginnen te kennen, maar ook, met onze metaphysica *tot op* de grenzen naderende, iets zien van het onbekende groote gebied

aan gene zijde. Op den grond van de juiste stelling, dat al onze begrippen niet alleen begrippen zijn die het menschelijk, dus een phaenomenaal, denkvermogen vormt, maar ook begrippen zijn, die alléén voor de verklaring der phaenomenale wereldverschijnsels kunnen dienen, bouwde Kant de gevolgtrekking, dat wij voor eenige wetenschappelijke verklaring van de noumenale wereld alle hulpmidden, namelijk toepasselijke denkvormen, ontberen. Doch de proefhoudende hypothesen en de voorspellingen uit de natuurwetenschappen hebben de *proportionaliteit* tusschen de werkelijke onzienlijke toedracht van een menigte verschijnsels en de voorstelling, die wij er ons van maken met onze phaenomenale denkvormen, in 't licht gesteld. Maar hieruit volgt nu niet, dat wij al onze gewone begrippen kunnen gebruiken. Dr. Scheffer schijnt die omzichtigheid te betrachten, waar hij het onderscheid tusschen het begrip van *oorzaak* volgens het gewone spraakgebruik en volgens het wijsgeerig denken in 't oog wil gehouden hebben. Maar *zijne* omzichtigheid betreft eigenlijk meer het onderscheid tusschen de abstract logische, dat is, in het stelsel van Hegel, *objectieve* begrippen en de taal van het gewone leven, overeenkomstig zijn gevoelen, dat „Denken is: in eigen geest de uitgedrukte gedachten des Geestes *herhalen*," en dat de mensch „de objectieve wereld subjectief beschouwt *in den spiegel* van zijn zelfbewustzijn" (bl. 131 en 130). Hetgeen Scheffer over het begrip van oorzaak in 't midden brengt doet ons zien, dat hij in zijn metaphysica het gebied van het menschelijk phaenomenale denken en het gebied van noumenale werkelijke toedracht der dingen niet genoegzaam uit elkander houdt. Immers hij stemt in met Sextus Empiricus, als deze zegt: „Eene oorzaak, die nog niets veroorzaakt, is niet wat zij heet, daar zij nog niet als zoodanig werkt. Ook is er geen werking, die niet gelijktijdig bestaat met datgene waardoor ze bewerkt wordt, d. i. met hare oorzaak. Beide, oorzaak en werking, drukken een betrekking uit, en behooren dus tot de dingen, die alleen door het verstand kunnen gedacht worden. Wat nu niet bestaat dan in betrekking tot iets, moet noodwendig daarmede te gelijk bestaan; de oorzaak kan niet voorafgaan en de werking daarna volgen." Ofschoon Sextus zegt, dat oorzaak en werking een betrekking uitdrukken, en dus tot de dingen behooren, *die alleen door het verstand kunnen gedacht worden*, concludeert hij toch *uit den samenhang* van oorzaak en werking *in het verstand* tot een gelijken samenhang van

oorzaak en werking *in de werkelijke toedracht der dingen.* Sextus liet zich door de populaire zienswijze, dat hetgeen wij denken een *gelijkende copie* is van hetgeen werkelijk is, verleiden om bij de woorden „wat nu niet bestaat dan in betrekking tot iets, moet noodwendig daarmede te gelijk bestaan" den sprong te doen van een gelijktijdig bestaan *in eene denkoperatie* tot het gelijktijdig bestaan *in de objectieve werkelijkheid.* Scheffer is met die redeneering van Sextus zeer ingenomen en bouwt er op voort, zijn gevoelen stavende nu eens met een voorbeeld uit het metaphysisch en dan weder met een uit het phaenomenaal gebied. Tot het metaphysisch gebied behoort het volgende: „Zooals bekend is, heeft Lavoisier het eerst uitgemaakt, dat het water niet tot de oorspronkelijke of zelfstandige, maar tot de samengestelde lichamen behoort: het sluit de chemische verbinding van waterstof en zuurstof in zich. Wat is nu de oorzaak van het water? Niets anders dan die verbinding; het water zelf, beschouwd uit het oogpunt van zijnen inhoud." Behalve, dat het water een product is van waterstof en zuurstof *plus de lucht in een bepaalde temperatuur*, heb ik hierbij op te merken dat hier het woord *verbinding* in tweeërlei beteekenis: een actieve en een passieve, wordt gebruikt. De verbinding = het zich verbinden van waterstof en zuurstof bewerkt de verbinding = het verbonden zijn daarvan, dat is: het water. Maar wie zal nu durven vaststellen, dat er in het zich verbinden van waterstof en zuurstof geen *successie* van toestanden voor beide stoffen voorkomt gedurende het beloop hunner verbinding, dan is: van het begin hunner „wechselwirkung" tot aan het laatste moment: hun verbonden zijn? Met een voorbeeld uit het phaenomenale gebied baant Scheffer zelf mij den weg tot de aanwijzing, dat de *gelijktijdigheid* in een denkoperatie van het begrip van oorzaak en van dat van werking nog geenszins in zich sluit de gelijktijdigheid van hetgeen men bij de werkelijke toedracht der dingen kan noemen oorzaak en werking. Hij zegt: „Elk oordeel en elk besluit ontwikkelt zich met zijne gronden te gelijk; ook hier zijn oorzaak en werking één." Mij dunkt, dat in de *ontwikkeling* van een oordeel van zelf een *successie* ligt opgesloten, een onderscheid van momenten, waarin het oordeel nog bezig is te worden maar nog niet aanwezig is. Doch daarenboven, Scheffer verwisselt hier „oorzaak" met „gronden", een meervoud, waarvan de eenheden op elkander volgen. De noodzakelijk *acht ereenvolgens* voor de bewustheid optredende gron-

den kunnen onmogelijk *gelijktijdig* aanwezig zijn noch met elkander, noch met het ten laatste door het denken genomen overzicht van al de gronden te zamen, waaruit dan het oordeel ontstaat. Ik stem toe, dat het begrip van oorzaak, zooals het in het gewone leven gebruikt wordt, niet van toepassing is op de werkelijke toedracht der dingen. Bij hare verklaring moeten wij iederen toestand uit den onmiddellijk daaraan voorafgaanden verklaren, waarin de gronden ter bewerking van dat gevolg aanwezig waren. Doch nu geschiedt het zóó, dat *een gedeelte* van die gronden dikwerf zeer lang aanwezig zijn geweest, voordat de laatste grond, die nog noodig was om het gevolg te doen ontstaan, den nieuwen toestand voortbrengt. Dien laatste grond, hetzij hij bij het reeds gereed aanwezige iets toevoege, hetzij hij een nog bestaand beletsel wegneme, kan men *de oorzaak* noemen, mits men dit woord dan maar gebruike als *abbreviatuur van de waarheid*, en er niet uit ga bewijzen, dat de gronden van een verschijnsel en dat verschijnsel zelve *gelijktijdig* bestaan. De geweerkogel vliegt uit den loop op hetzelfde oogenblik dat de gasstof, die in het nog koude buskruid werkeloos aanwezig is, door de vonk verhit is geworden en zich dientengevolge uitzet met groote kracht. Doch die overgang van de gasstof in het buskruid uit den eenen toestand in den anderen is niet de eenige grond van dat gevolg. Hij is het, omdat het buskruid in een kunstig aangelegde machine, het geweer, aanwezig is. Met het oog op zijn oorsprong noemen wij dat geweer een werk van menschen, maar met het oog op de eigenlijke gronden van zijn bestaan noemen wij het een bepaalden samenhang van physische werkzame stof onder de heerschappij van physische en chemische wetten. Die mechanische toestel is dus *een systeem van gronden* van het vliegen van den kogel uit den loop, hetwelk reeds vroeger aanwezig is dan het schot, en waaraan nog slechts *de laatste* grond om het schot voort te brengen, de verhitting van de gasstof, ontbreekt. Die laatste grond en het schot zijn nu wel gelijktijdig, maar afgescheiden van den reeds vroeger vervaardigden toestel zou die gasstof geen kogel voortdrijven. Het gewone spraakgebruik ten aanzien van de woorden oorzaak en werking, en de logische analyse van de beteekenis dier woorden, die wij maken op grond van hetgeen wij in onze denkende werkzaamheid waarnemen, beslist nog volstrekt niets omtrent de werkelijke metaphysische toedracht der dingen. Op de stelling: „de oor-

zaak van de dingen, zooals zij zich in hunne werking doen kennen, is hun eigen werkelijkheid" bouwt Dr. Scheffer nu verder voort, en zegt hij, onder meer: „Nu wordt mij de wereld, in het groot en in haar geheel, de zuivere uitdrukking van hetgeen haar factor in zich sluit, en kunnen ook de bijzondere verschijnselen der wereld niets zijn of bevatten, hetwelk niet in dien factor den grond van zijn bestaan heeft." Hier hebben wij de optimistische zienswijze van Hegel, dat alles wat werkelijkheid heeft „vernunftig", is, dat is: uitdrukking van de absolute idee, die zich uit haar „anders sein" tot het volle bewuste bezit van zich zelve voortbeweegt.

Is er tegenover de philosophie van het pessimisme eene philosophie van het optimisme te plaatsen? In den zin eener zuivere tegenstelling zeker niet. Een welbehagen in de wereld en het leven, dat even volkomen en consequent in de toepassing is als de weerzin van den volslagen pessimist, kan misschien wel voorkomen als vrucht van de samenwerking van onkunde, ongevoeligheid en lichtzinnigheid, maar het heeft geen aanspraak op den titel van een psychisch verschijnsel, dat, onder bepaalde omstandigheden, even als het pessimisme, achtingswaardig kan zijn. Het geloof, opgevat als de gemoedsgesteldheid, die bezield is met de beginselen van den godsdienstigen geest van Jezus, is de overwinning, die de wereld overwint. Maar dat geloof behoudt ons gansche leven het dubbele karakter van een nog maar aanvankelijk bezit en een nog niet bereikt ideaal. Het optimisme van de godsdienst, naar mijn gevoelen het eenig rechtmatige optimisme, heeft dus nooit het karakter van een volstrekt bestendige zienswijze. In ons godsdienstig leven vallen telkens weer verstoorende tusschenruimten door de onweerstaanbare kracht, waarmede de jammer en de ellende die het leven met zich brengt, voor de meesten onzer medemenschen in nog veel grootere mate dan voor ons zelven, ons gemoed aangrijpen. In het denkbeeld van „den strijd des geloofs" ligt opgesloten, dat in des christens leven telkens weer voorstellingen die den twijfel opwekken, om met Herbart te spreken, boven den rand van het bewustzijn komen. Een philosophie van dit optimisme zou een stelsel zijn, dat nog niet op de algemeene instemming van alle denkende hoofden aanspraak zou maken, al was het er ook in geslaagd om, wat zijn anthropologisch en kosmologisch gedeelte betreft, in overeenstemming te zijn met de zekerste uitkomsten van de physische

en psychologische wetenschap. Want in die philosophie zou aan de inspraak van zedelijke en religieuse ervaring een invloed worden gegund, waarvan het recht en de waarde, bij gemis van die ervaring, niet kan worden erkend. Aan de vorming van die philosophie arbeiden tegenwoordig velen met standvastigen moed.

F. W. B. van Bell.

LITERARISCH OVERZICHT.

Laò-tsè, de eerwaardige Meester, begint tegenwoordig meer en meer de aandacht der duitsche geleerden tot zich te trekken. Niet lang geleden ontmoetten wij in Gustav von Plänckner een vurig bewonderend adept en nog in het vorig Literarisch Overzicht kondigden wij een paar brochures van Pfizmaier aan, die de Taò-leer tot onderwerp hadden. Thans is het weer een nieuwe vertaling van het klassieke boek van den grooten theozoof, het Taò-tĕ-kīng, die voor ons ligt. De geheele titel luidt: *Laò-tsè's Taò-tĕ-kīng. Aus dem Chinesischen übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauss.* (Leipzig bij Fleischer. 1870. Prijs *f* 5.—). De opdracht aan de gravin-douairière Zu Stolberg-Stolberg toont, dat het niet slechts geleerden zijn, die in de diepzinnige bespiegelingen van den chineeschen wijze belang stellen. Ik moet al aanstonds zeggen, dat wij hier een geheel ander werk voor ons hebben, dan dat van den opgewonden Von Plänckner, wiens vertaling of liever wiens willekeurige parafraze aan Von Strauss onbekend bleef, tot na de voltooiing van zijn arbeid. Hij vindt nog alleen gelegenheid om in de voorrede zijn zacht, maar afkeurend oordeel daarover uit te spreken en vooral op te komen tegen de miskenning van een man, die op dit gebied voor velen den weg gebaand heeft, Stanislas Julien. Wordt deze door Von Plänckner onbillijk beoordeeld, ja gruwelijk miskend, ofschoon en misschien juist omdat de laatste in de schaduw van den franschen geleerde niet staan kan, Von Strauss laat aan Julien volle recht wedervaren, waardeert zijn verdiensten geheel en noemt hem den grootsten Sinoloog van Europa. Het is trouwens niet meer dan billijk, want Strauss' vertaling komt bijna woordelijk met die van Julien overeen.

Het werk van Von Strauss is ernstig wetenschappelijk. In de

zeer uitvoerige en overigens zeer belangrijke inleiding verbergt hij wel zijn orthodox-christelijk standpunt niet, zoodat hij dan ook de uitkomsten der kritiek van het O. T. blijkbaar alle verwerpt, maar dit heeft geen overwegenden invloed uitgeoefend op zijn vertaling en verklaring van Laò-tsè's boek en hij wacht zich wel om, evenals Von Pländckner, onze moderne begrippen en spreekwijzen voor de gedachten van den ouden Chinees in de plaats te stellen. De Kommentaar, zoo noodig bij een duister geschrift als dit, is zeer uitvoerig en helder.

In de bepaling van hetgeen de moeilijke uitdrukking: Taò beteekent, komt V. Strauss echter niet met Julien maar veeleer met von Plänckner overeen. Hij geeft — en de zaak is belangrijk genoeg, om haar eenigszins uitvoeriger te bespreken — achtereenvolgens al de beteekenissen aan, die het woord gewoonlijk heeft. Taò beduidt: 1°. weg, straat, middel van verbinding tusschen twee plaatsen (vandaar dat Julien het ook door *la voie* vertaalt); 2°. den gang, de wijs van handelen, *ἡ ὁδός*; 3°. middel; 4°. de redelijkheid, die den grondslag der dingen uitmaakt, de afgetrokken orde, de natuurlijke en zedelijke wereldorde (hiermede stemt overeen de vertaling van De Rémusat: *la raison*, *ὁ λόγος* als 't hoogste wezen, de rede en het woord), bij Khùngtsè en zijn leerlingen: de wet, den regel van 't zedelijk handelen; 5°. den oorspronkelijken grond van alles wat is. (Táo beteekent: spreken, het woord, leiden, voeren). De Buddhisten zijn dan ook gewoon hun *buddhi* door taò over te zetten. Om nu te weten, in welke van deze beteekenissen Laò-tsè zelf het woord gebezigd heeft, dat de hoofdgedachte zijner leer uitdrukt, moet men hemzelf raadplegen, waarbij in 't oog te houden is, dat de wijze zelf betuigt dit woord slechts bij gebrek aan een beter te hebben gekozen. En dan is het rezultaat van Von Strauss dit: Taò was, als onbegrijpelijk volkomen Wezen, vóór het ontstaan van hemel en aarde (of ook: vóór Tí, Sháng-Tí, Thian-Ti, door Strauss met אֲדֹנָי, אֵל עֶלְיוֹן en אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם vergeleken, een vergelijking die echter, vrees ik, tot verwarring aanleiding geeft). Onlichamelijk en onmetelijk, onzichtbaar en onhoorbaar, zonder gestalte of beeld, bovenzinnelijk en verborgen, is hij de eeuwige oorspronkelijke grond van alles en de oorspronkelijke Vader van alle wezens; doch als zoodanig onuitsprekelijk en onnoembaar, slechts te noemen als die door de schepping geopenbaard is en in deze dubbele natuur de oorsprong van al het geestelijke. Want door Hem is alles voortgesproten en tot Hem keert ook alles weder

terug, en het tot zich terug te brengen, is zijn doen. Want hoewel eeuwig zonder verlangen of behoefte en daarom eeuwig zonder doen, is Hij toch nooit werkeloos, daar Hij, nooit veranderend, alomtegenwoordig, zelf onveranderlijk en slechts zichzelf bepalend, alle wezens schept, onderhoudt, vormt, voltooit, voedt en beschermt, waarvoor Hij door allen geëerd wordt. Hij heeft ze allen lief, en heerscht toch over geen. In Hem is geest en zijn geest is het vertrouwbaarste, maar slechts die geen begeerte heeft aanschouwt Hem. Die zijn handelingen naar het Taò bepaalt, wordt één met Hem en daarom is Taò de grond der zedelijkheid. Hij is de groote gever, voleinder en vredebrenger, toevlucht van alle wezens, schat der goeden, redder der boozen, en Hij vergeeft de schuld. Op grond van dit alles meent Von Strauss, dat, hoewel Taò beter onvertaald gelaten wordt, geen woord de beteekenis beter kan weergeven dan: God, omdat alles wat er aan wordt toegeschreven daarin opgesloten ligt. Het godsbewustzijn en godsbegrip van Laò-tsè is volgens hem het diepste en helderste, dat in de vóór-christelijke eeuwen buiten Israël werd gevonden. Met dit oordeel hangt zijn gevoelen samen, dat de Chinezen oorspronkelijk monotheïsten zijn, waartegen hun vereering van geesten en voorvaders niet strijdt, en dat alle polytheïstische verschijnselen slechts verbasteringen van het oorspronkelijk veel zuiverder begrip zijn. De leer van Laò-tsè, ofschoon zeer oorspronkelijk, is toch slechts een ontwikkeling van hetgeen reeds sinds eeuwen in China bestond. Men herinnert zich dat Pfizmaier ook het Taò-isme den oorspronkelijken eigenlijken godsdienst van China noemt, waarop Laò-tsè zijn bespiegelingen gegrond heeft. Zoo denkt Von Strauss eveneens. Khùng-tsè, de groote vijand van de Taò-leer en van alle theologische bespiegeling, de nuchteren moralist, heeft waarschijnlijk uit de oude klassieke boeken al datgene verwijderd wat daarop betrekking heeft. Twee plaatsen echter zijn er in het Shū Kīng, en wel in het oudste gedeelte van dat geschiedboek te vinden en dus lang vóór Laò-tsè geschreven, die bewijzen dat Taò reeds oudtijds door de Chinezen in denzelfden zin genomen werd als de groote Oudmeester daaraan toeschreef. De sekte der Taò-sse zou dan een overblijfsel van dien ouden nationalen godsdienst zijn, die door het Confucianisme en het Buddhisme verdrongen werd, en zijn aanhangers zouden zich aan Laò-tsè hebben aangesloten, zonder hem te begrijpen.

De beroemde plaats van het 14de hoofdstuk, waar De Rémusat

den naam Jahveh meende weer te vinden, wordt door Von Strauss op dezelfde wijs verklaard. Men weet, dat Julien, zich aansluitend aan de chineesche Kommentatoren, die verklaring ten eenemale afkeurde. De plaats luidt aldus: »Men aanschouwt hem zonder te zien: zijn naam heet *Jí;* men verneemt hem zonder te hooren: zijn naam heet *Hī;* men raakt hem aan zonder hem te bereiken: zijn naam heet *Wêi*. Deze drie kunnen niet uitgevorscht worden (door het woord); daarom worden zij verbonden tot één." *Jí-Hī-Wêi* is inderdaad het chineesche equivalent voor Jahveh, zooals *Ki-li-sse-mo* voor *Charisma*, *Shi-khi-ni* voor *Sighnak*, enz. Is dit toevallig? Julien antwoordt bevestigend. De Rémusat en Von Strauss ontkennend. De kommentatoren zeggen wel dat *Jî* beteekent: kleurloos, *Hī:* stemmeloos, *Wêi:* zonder lichaam. Maar Von Strauss meent, dat zij volgens de woordenboeken iets geheel anders beduiden, namelijk: gelijk, weinig en fijn, 't geen hier geen zin geeft. Hij is dus bepaald van gedachte dat Laò-tsè dezen naam van de hoogste godheid van een of anderen naar China overgekomen Israëliet heeft vernomen. Over de beteekenis der woorden kan ik niet oordeelen, maar dat reeds in de 7de eeuw vóór C. geb. een israëlietisch Jahveh-dienaar het tetragram is gaan mededeelen aan een chineeschen wijze, die zeer in de afzondering leefde en de grenzen van China nooit heeft overschreden, (Von Strauss zelf stemt toe, dat de door De Rémusat aangenomen reis van Laò tsè naar het Westen een fabel is), komt mij te avontuurlijk voor dan dat ik hier anders dan aan toeval zou kunnen denken.

Vóór ik van dit week afstap moet ik nog een opmerking van Von Strauss vermelden, die wijst op een belangrijk feit, dat ook mij dikwijls getroffen heeft, te weten: de gelijktijdigheid van het optreden der twee groote chineesche wijzen Laò-tsè en Khúng-tsè, van Buddha in Indië, van de eerste grieksche wijsgeeren en van de groote godsdienstige beweging die in Israël het Jahvisme tot volledigen triomf voerde, terwijl ook in Perzië het Pârzisme toen een groote hervorming in het leven schijnt te hebben geroepen. Men merkt zulke gelijktijdige en van elkander onafhankelijke verschijnselen meer in de geschiedenis op. De geheimzinnige wet, die hier werkzaam is, wijst op de eenheid van 't menschdom, dat zich gelijkelijk schijnt te ontwikkelen, ook al voeren de volken een geheel afgezonderd bestaan. »There are more things in heaven and earth then are dreamt of in our philosophy!"

Ueber das Râmâyana, zoo luidt de titel van een verhandeling van den beroemden Sanskritist A. Weber (Overdruk uit de *Abh. d. K. Akademie d. Wiss.* te Berlijn, 1870. Prijs *f* 2.85.) Het Râmâyana is ook voor de godsdienstgeschiedenis te belangrijk, dan dat ik er hier de aandacht niet op vestigen zou. Weber levert het betoog, dat de oudste inlandsche getuigenissen voor het bestaan von een Râmâyana eerst ongeveer uit de 3de of 4de eeuw na C. dateeren. Hoewel het niet mogelijk is met zekerheid den oorspronkelijken tekst vast te stellen, vindt hij in den tegenwoordigen tekst bepaalde sporen van een machtigen griekschen invloed op de indische beschaving. Zelfs meent hij in de schaking van Sîtâ door Râva*n*a en in de belegering van Lañka, die in de buddhistische Râma-legende niet voorkomen, ontleeningen aan den homerischen sagenkring te zien. Hij acht het onzeker, of de Vish*n*u-ietische strekking, die het tegenwoordige Râmâyana duidelijk verraadt, daaraan reeds oorspronkelijk eigen geweest zij, maar zeker is het hem, dat reeds van den aanvang af het doel van den dichter geweest is, populaire verhalen en beelden in brahmaanschen geest voor te stellen, om daardoor een tegenwicht tegen het Buddhisme te leveren, zoodat mogelijk zelfs de strijd tegen de Râkshasa's op Ceylon een anti-buddhistische strekking heeft. De oudste vorm van de geschiedenis van Râma, in verschillende punten afwijkend van de voorstelling bij Vâlmîki in zijn epos, is te vinden in het Dasaratha-jâtaka en dus van buddhistischen oorsprong. Misschien heeft zij een historischen kern, doch het kan ook zijn, dat de legende geheel uit de mythologie haar oorsprong nam en dat Râma oorspronkelijk een genius van den landbouw, Sîtâ de vergode voor van den akker is. In het karakter van Râma bij Vâlmîki komt de buddhistische geest nog duidelijk uit, ja, het is zelfs mogelijk dat ook christelijke invloed in sommige epizoden werkzaam geweest is. Vâlmîki, de dichter van ons Râmâyana, schijnt tot een der scholen van den Yajurveda behoord te hebben en uit Ayodhyâ (Oudhe) afkomstig te zijn. De belangrijkheid van deze rezultaten, zoo die door nader onderzoekingen bevestigd mochten worden, gelijk ze voor een goed deel trouwens wel als vaststaande mogen worden beschouwd, zal niemand loochenen. Het Râmâyana, vroeger in de hoogste oudheid geplaatst, blijkt dus meer en meer een betrekkelijk modern gedicht te zijn. Het vertegenwoordigt een ouderen trap van het Vish*n*uïsme dan die in den Krish*n*a-dienst bereikt werd (Krish*n*a is, zooals men weet, ook, evenals Râma,

een vleesch-wording van Vishnu); het is het letterkundig voortbrengsel eener sekte, van de zinnelijke uitspattingen, die dezen laatsten vorm van godsvereering eigen zijn, geheel vrij; zelfs de naam van Krishna wordt er niet in genoemd. Natuurlijk, dat ook de bloedige, wreedaardige geest, die het Civaïsme, de andere groote, tegen het Vishnuïsme vijandig overstaande, sekte kenmerkt, daaraan gansch vreemd zijn. Of het noodig is in dien ernstigen zedelijken geest, met Weber, ook een nawerking van het Buddhisme te zien, zou ik niet durven verzekeren.

Het Zuiden van Arabië behoort tot die deelen der wereld, waarvan wij het minst weten, ofschoon het, door zijn aloude, aan de assyrisch-babylonische en de fenicische verwante beschaving, de meeste belangstelling verdient. Elke bijdrage tot nauwkeurige kennis van dat land en zijn oudheden, kan niet anders dan hoogstwelkom zijn. Met vreugde zagen wij dan ook het werk verschijnen, dat onder den titel van: Adolph von Wrede's *Reise in Hadhramaut, Beled Beny 'Yssà und Beled el Hadschar* en voorzien van een inleiding, aanteekeningen en een verklaring van het Opschrift van 'Obne, door H. Freiherr von Maltzan wordt uitgegeven (Brunswijk bij Vieweg 1870. Prijs *f* 3.80). De groote vraag is von Wrede's geloofwaardigheid, waaraan door mannen van gezag werd getwijfeld, doch die nu door V. Maltzan met warmte wordt verdedigd. Is deze man een martelaar der wetenschap, onverdiend miskend, of is hij een der fijnste bedriegers, die, en ditmaal tot-nog-toe vergeefs, op de goedgeloovigheid van het publiek en zelfs van de mannen der wetenschap heeft pogen te spekuleeren? Het is niet gemakkelijk een beslissend antwoord te geven, waar mannen als Ritter, Murchison, Kiepert, Petermann, Fresnel aan de eene, Alex. von Humboldt en Leop. v. Buch aan de andere zijde staan. Het gevoelen der laatsten gaf den doorslag. Ofschoon de reis van V. Wrede reeds in 1843 plaats had, zijn slechts korte berichten omtrent zijn tocht in fransche en engelsche tijdschriften opgenomen, maar kon hij voor zijn geheele beschrijving geen uitgever vinden. Naar aanleiding van zeker ongelukkig verhaal (ook in deze reisbeschrijving voorkomende, blz. 243) omtrent het verzinken van het dieplood in het woestijnzand, een verhaal, dat op een vergissing berusten moet, zoo 't niet verzonnen is, had de groote schrijver van van *Kosmos* van »opsnijerij" gesproken, en de ongelukkige Von Wrede was geoordeeld. Men twijfelde zelfs of hij ooit in de bin-

nenlanden van Zuid-Arabië geweest, was en of die gansche reis, in de vermomming van een egyptisch Muzelman onder groot levensgevaar volbracht, niet als een mystifikatie moest worden beschouwd. Daartegen brengt Von Maltzan dit, inderdaad niet te versmaden, bewijs, bij dat V. Wrede uit ʿObne, een plaats in 't binnenland, een himyarietisch opschrift heeft medegebracht, dat hij (V. W.) zelf noch verstaan noch lezen kon, maar eenvoudig kopieerde, en dat dit opschrift niet alleen zuiver himyarietisch blijkt te zijn, maar dat de groote autoriteit op dit gebied, Osiander, daarin zelfs den naam ʿObne (עבני) heeft gelezen. Is deze lezing juist (en ik heb geen reden daaraan te twijfelen) en ligt ʿObne werkelijk in Beled-el Hadsjar zoo diep landwaarts in als V. Wrede meedeelt, dan is het bewijs voldingend. Ik moet ook erkennen dat de reisbeschrijving, bij 't leven, in 't algemeen den indruk van geloofwaardigheid maakt. Hier-en-daar komt het een en ander voor, waarvan ik niet zoo zeker zou durven zeggen, of de schrijver 't wel zelf beleefde o. a. zekere vertelling omtrent een diner bij ik weet niet meer welken Sultan, waar een onnoembaar vaatwerk voor soep-terrine werd gebezigd, hetgeen sterke gelijkenis heeft met een dergelijk geval, dat zooals Oppert in zijn *Expédition en Mésopotamie* verhaalt, te Beyreut moet hebben plaats gehad; — het is toch niet denkbaar dat men in het gansche Oosten uit nachtspiegels soep eet! Maar, met uitzondering van enkele zoodanige anekdoten, bevat de geheele beschrijving niets, dat onzen twijfel met rede kan gaande maken. Ik geloof dus dat wij de belangrijke mededeelingen die ons hier gegeven worden aangaande de oudheden, de zeden, de godsdienstige gebruiken en vooroordeelen van dit deel van Arabië, met gerustheid mogen aannemen. Zij versterken wat wij reeds wisten van het eigenaardig karakter zijner bewoners, van den hoogen trap van beschaving waarop hun voorvaderen stonden, waarvan nu echter nog slechts geschonden overblijfselen resten en van de verdooving door het fanatizeerende Mohammedanisme over de edelste volken van het Oosten gebracht. Merkwaardig als bewijs voor de taaiheid van godsdienstige overleveringen en namen is dit, dat sommige warme Muzelmannen in Zuid-Arabië zich nog, zonder 't te weten, naar de oude goden hunner voorvaderen : Yaguth, Manâh e. a. noemen, niet vermoedend dat er leven en ontwikkeling was toen die afgoden werden aangebeden en dat het fatalistische Monotheïsme, waar het komt, den dood brengt.

De inleiding en de uitvoerige verklaring van het opschrift van

Ohne, door Von Maltzan aan het werk toegevoegd, verhoogen de waarde daarvan niet weinig.

Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte, zoo luidt de titel van een allerbelangrijkst werk van dienzelfden Dr. Fritz Schultze, wiens verhandeling over *Die Thierseele* reeds vroeger in dit Tijdschrift door mijn vriend Van Bell werd aangekondigd. Het thans voor mij liggende geschrift (Leipzig bij Wilfferodt. 1871 (sic!). Prijs *f* 2.55) poogt een zielkundige verklaring van dat reeds op 100 onderscheidene wijzen uitgelegde verschijnsel te geven, dat wij, met een portugeesch woord en met een germaanschen sisklank, gewoon zijn Fetiscisme te noemen. De groote vraag, van wier beantwoording hier alles afhangt is deze: Is het Fetissisme een verbastering, of behoort het tot den oudsten vorm waarin de godsdienst zich onder de menschen heeft vertoond? [1]). Tegen Schelfling, Hegel (dien Baur gevolgd is) en nog onlangs Pfleiderer, verklaart Schultze zich, met Kaiser, Ph. C. Reinhard, Meiners, Feuerbach en vooral Bastian, voor het laatste. Hij verschilt daarin ook van Hume en Waitz (in zijn *Anthropologie der Naturvölker*), die, hoewel zij een psychologische en geen transscendente verklaring geven, toch nog een ruw, stelselloos Polytheïsme als ouder dan het Fetissisme beschouwen. Ik geloof, dat Schultze door zijn echt-wetenschappelijk, helder betoog zoowel de transscendente verklaringen als het laatstvermelde gevoelen zegevierend weerlegd heeft, en ik ben volkomen met hem eens dat zulke transcendente verklaringen, gelijk hij ze noemt, geen hoogere waarde hebben, dan onbewezen gissingen, maar dat het vraagstuk alleen door de historie en de zielkunde kan worden opgelost.

De geheele beschouwing van Schultze rust op een ontleding van den bewustzijns-toestand des wilden als denkend en zedelijk wezen, die hij aldus samenvat: »Die Welt des Wilden ist eng und beschränkt und bietet nur wenig Objecte. Darum hat der Wilde nur wenig Vorstellungen. Je weniger er aber Vorstellungen hat, um so weniger unterscheidet er Vorstellungen, d. h. um so weni-

[1]) Ik zeg met opzet: „behoort het tot den oudsten vorm" en niet, „is het de oudste vorm." Het Fetissisme is een godsdienstig verschijnsel, dat zich in velerlei godsdiensten openbaart; het is niet, zoo als velen meenen, zelf een godsdienstvorm; een vergissing die Schultze niet begaat. Het is een der twee hoofdkenmerken van den godsdienst der wilde of natuurvolken. Het andere is de vereering van de geesten der afgestorvenen en andere.

ger denkt er, um so ungeübter bleibt sein Denkvermögen, um so grösser sein Stumpfsinn. Sein Wille zweitens kann nur auf die Objecte gerichtet sein, welche er vorstellt. Daer von Weltobjecten (im oben gefassten Sinne) so gut wie nicht in Anspruch genommen wird, muss er all seine Energie auf solche Willensobjecte richten, die sich unmittelbar aus seinem Organismus heraus ihm bemerkbar machen. Daher denn die viehische Zügellosigkeit in der Befriedigung aller leiblichen Triebe. So ist der Wilde, so muss er sein; denn Bewusstsein, Welt und Wille sind solidarisch verbunden; keins ist je ohne das andere; sie sind immer zugleich oder gar nicht; man darf nicht fragen welches das erste ist; sie drei zusammen bilden das Wesen des Menschen: sein Bewusstsein reicht nur so weit als seine Welt; sein Wille reicht nur soweit als sein Bewusstsein oder als seine Welt. Umgekehrt reicht auch seine Welt nur so weit als sein Bewusstsein und sein Wille." Van dezen toestand van het bewustzijn hangt natuurlijk de wijze af, waarop hij de objekten waardeert, die te zamen met de anthropopathische opvatting der objekten en de zeer primitieve cauzale verbinding zijner voorstellingen het Fetissisme voortbrengen. Dit is zeer helder en met groote juistheid aangetoond. Hiervan uitgaande handelt Schultze over het F. als godsdienst, over de verschlllende objekten van fetissistische vereering en over den hoogsten trap van Fetissisme, te weten den dienst der hemellichamen en van den hemel zelf als bezielde wezens. In dit laatste hoofdstuk is weder zeer uitstekend het betoog, dat de maandienst ouder is dan de zonnedienst, hetgeen o. a. door de geschiedenis der oudste zoogenaamd semietische godsdiensten wordt bevestigd. Deze staan in dit opzicht echter reeds op den tweeden trap van ontwikkeling. Eerst namelijk werd de maan als mannelijk, de zon als vrouwelijk beschouwd, zooals bij de Germanen. Daarna werden beide als twee mannelijke wezens, broeders, naast elkander gesteld, zooals de Sin en Samas der Babyloniërs en Assyriërs. Daarna werd de zon mannelijk en de maan vrouwelijk. De vereering des hemels als geheel, gelijk die bij de oude Chinezen wordt gevonden, acht Schultze den hoogsten trap van het F., en hij meent dat men daartoe het laatst is gekomen; iets wat, dunkt mij, nog zeer een nader onderzoek behoeft. Hij trekt zijn gevoelen omtrent den gang van ontwikkeling der eerste godsdiensten in deze woorden samen (waaruit tevens blijkt, dat hij de aanbidding van geesten en zielen als gelijktijdig met het F. beschouwt): »Es darf uns nicht wundern,

wenn wir da, wo wir noch keinen Gestirncult finden, doch schon einem verhältnissmässig ausgedehnten Geistercult begegnen. Die Vorstellung und Verehrung von Seelen und Geistern bildet sich schon auf der niedrigsten Stufe menschlicher Entwicklung aus ganz empirischer Grundlage und parallel *den* Stufen des Fetischismus, die sich auf die an der Erde befindlichen Objecte beziehen. Später als beide ist der Gestirncult. Seiner höchsten Stufe als der höchsten Entwicklungsphase des Fetischismus überhaupt entspricht, als höchste Entwicklungsphase des Geistercultus der Polytheïsmus. Wo beide sich kreuzen, entsteht zuletzt der Monotheismus." Over dit Monotheïsme en zijn ontstaan spreekt hij kortelijk in het laatste hoofdstuk, dat den titel draagt: »Das Ziel des Fetischismus."

Het is niet wel mogelijk een zoo degelijk werk als dat van Dr. Schultze, zoo echt wetenschappelijk en wijsgeerig, in dit Literarisch Overzicht te beoordeelen. Het kan hier slechts mijn doel zijn op den rijken inhoud de aandacht te vestigen en de bestudeering daarvan aan iederen beoefenaar der godsdienstwetenschap dringend aan te bevelen. Hier-en-daar heeft hij zich van niet al te zekere en althans van gebrekkige gegevens bediend. Wat hij van den perzischen en oud-chineeschen godsdienst zegt, is vrij oppervlakkig en niet uit de beste bronnen geput. Voor den laatsten is bijvoorbeeld Wuttke zijn groote autoriteit. Onthoudt hij zich in den regel van bloote hypothezen, een enkele maal heeft hij zijn bewijsvoering daarvan niet geheel vrijgehouden. Zoo heeft hij nog niet genoegzaam aangetoond, of dat tijdperk, waarvan hij spreekt, toen de hemellichamen nog niet werden waargenomen, wel historisch kan gestaafd worden, vooral of de aanbidding van den hemel als god wel jonger is dan die der hemellichamen. Dit is zeker, al wil men staande houden dat het F. inderdaad in zeker opzicht een verbastering is, wat Schultze ontkent en wat ik tot heden nog niet zoo gaaf heb durven loochenen, — ofschoon hij mij nu tot andere gedachten gebracht heeft, want voor mij heeft hij het bewijs geleverd, dat de toestand der wilde volken de oorspronkelijke en niet een toestand van ontaarding is — doch, al wil men dit niet toegeven, de samenhang van het F. met het bewustzijn en de levensomstandigheden der zoogenaamde natuurvolken, kon niet beter worden aangetoond en het wezen van dat godsdienstig verschijnsel niet beter geschetst dan door Schultze geschied is, en zijn uitstekende monografie moet in dit opzicht voor iederen beoefenaar der wetenschap groote waarde hebben. Een andere monografie van zijn

hand over de zielenvereering, waarvan hij ons de belofte tusschen de regels doet lezen, zien wij daarom met verlangen te gemoet.

De welbekende Mytholoog W. Schwartz, schrijver van *Der Ursprung der Mythologie*, van *Sonne, Mond und Sterne* en andere werkjes, heeft in een wetenschappelijke voorlezing gehandeld over *Die ethische Bedeutung der Sage für das Volksleben im Alterthum und in der Neuzeit* (Berlijn bij Heinersdorff. 1870. Prijs *f* 0.45. 12 N^os^ voor *f* 0.30 elk.) De schrijver, wiens werken zich gewoonlijk kenmerken door een overstelpenden last van niet steeds verwerkte en haast onverteerbare geleerdheid, heeft zich in deze voorlezing, met het oog op zijn gehoor, eenigermate bedwongen en zich tot enkele voorbeelden uit den griekschen en germaanschen sagenkring bepaald. Hij toont aan, hoe de sagen, door het gevoel van rechtvaardigheid, vroomheid, heiligheid der moeder- en kinderliefde enz., door het schilderen van de treurige gevolgen der ondeugden, een machtigen zedelijken invloed op het volk hebben uitgeoefend. Nieuws zal men hier niet veel vinden, doch wij mogen van een populaire rede niet anders vorderen, dan dat zij rezultaten geeft, al zijn ze aan de mannen van het vak niet onbekend. Dat de stijl duister en zwaar is, is voor zulk een voorlezing zeker geen deugd. De geleerde professor heeft gemeend aan zijn vertoog actualiteit te moeten bijzetten door uitingen van een vrij bekrompen patriotisme en van pruisisch-evangelischen Christenzin, die wij althans niet zouden gemist hebben, indien ze waren weggebleven.

Indogermanisch und Semitisch, ein Beitrag zur Würdigung dieser beiden Sprachstämme, von Dr. Fr. Müller (Weenen. 1870. Prijs *f* 0.25) is een overdruk uit de verslagen van de Keiz. Ween. Akademie, en bevat, hoewel het een zuiver linguistische verhandeling is, niet weinig waarvan ook de beoefenaar der Godsdienstwetenschap behoort kennis te nemen. Op streng methodische wijs wordt hier de stelling verdedigd, dat de structuur der beide taalstammen en hun ontwikkelings-geschiedenis bewijzen, dat niet alleen de semietische taalvorm ouder is, maar dat ook beide stemmen niet uit een gemeenschappelijken wortel kunnen zijn voortgesproten. Alle overeenkomsten in de stof, die men heeft aangewezen, kunnen naar zijn oordeel tegen het hemelsbreed verschil in vorm niet opwegen. Mocht dit rezultaat door de onderzoekingen der taalgeleerden be-

vestigd worden, dan zou dit ook voor de vergelijkende godsdienstgeschiedenis van groot gewicht zijn.

Ik maak hier ter loops melding van twee herdrukken. De eerste is de 5e Editie van Samuel Sharpe's *History of Egypt*, (2 dln. Londen bij Bell & Daldy. 1870. Prijs *f* 11.70). Zoover ik zien kan is het werk niet veel verbeterd. Wat er over den godsdienst der Egyptenaren in voorkomt, is even oppervlakkig, onwijsgeerig en ten deele onjuist als in de eerste uitgave. Van de nieuwere onderzoekingen op dit gebied, heeft Sharpe geen notitie genomen. Zoo spreekt hij bijvoorbeeld nog van den god Ranpu, zonder te vermelden waarom de veel betere lezing van De Vogüé: Reshef niet moet worden aangenomen, of zonder die te kennen wellicht. Etymologiën zooals die van de Kabiren (een ongetwijfeld fenicische mythologische schepping, uit het fenicisch volkomen verklaarbaar) van *Kab-iri* = *punishment-makers*, en vergelijkingen zooals van deze goddelijke wezens met de israëlietische Cherubîm en den griekschen Kerberos komen ook in deze 5e uitgave nog voor.

Dupuis, *Origine de tous les Cultes ou religion universelle*, waarvan een nieuwe druk (te Parijs bij Décembre-Alonnier, 1870. Prijs *f* 1.80) verscheen, is een boek welks gebreken van genoegzame bekendheid zijn om er hier van te kunnen zwijgen. De theorie van Dupuis, hoewel eenzijdig toegepast, behoudt altijd eenig recht, en uit een literair-historisch oogpunt althans, moet zijn werk worden gekend. Daartoe zal het verkorte werk of de populaire bewerking — want deze is het, die wij hier vóór ons hebben — genoegzaam zijn.

Het werk van Cox, *Aryan Mythology*, waarvan wij in den vorigen jaargang verslag gaven, heeft in Engeland zeer de aandacht getrokken. Het wordt uitvoerig, doch naar mijn inzien onbillijk en zonder genoegzame zaakkennis, beoordeeld in de *Edinburgh Review* van Oktober 1870, en veel rechtvaardiger, met grooter waardeering, met niet onjuiste aanmerkingen door E. A. Freeman, *Fortnightly Review* van 1 November 1870, waarin de beoordeelaar, ten minste de grieksche heroën-age als een produkt der vrije fantazie en dichtkunst, althans van de meteorologische en de solaire verklaring, door Cox op haar evenzeer toegepast, wil uitsluiten. Zelfs hebben de Dublijnsche studenten in een door hen uitgegeven tijdschrift: *Kottabos* een werkelijk geestige parodie van Cox' Methode geleverd en klaar bewezen dat Max Müller, zijn echtgenoote, vroeger Miss Grenfell

en zijn mededinger Monier Williams (eigenlijk dezelfde als zijn vader Wilhelm Müller) louter mythische personen zijn! C. P. T.

In de Juni-aflevering van de *Monatsberichte der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* vindt men eene verhandeling van Justus Olshausen, getiteld: *Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis.* Tot dus ver is mij dat opstel niet in handen gekomen, zoodat ik eerst later daarvan verslag zal kunnen geven. Doch nu reeds meen ik de aandacht te moeten vestigen op de aankondiging van Olshausen's *Beiträge* door Paul de Lagarde in de *Gött. Gel. Anzeigen* van 28 September dezes jaars, S. 1549—1560. Zij beslaat, gelijk men bemerkt, slechts weinige bladzijden, maar is zooveel te rijker aan verrassende opmerkingen en stoutmoedige gissingen. Ze staan voor een deel in onmiddellijk verband met het onderwerp mijner laatste Critische Bijdrage: *over de priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en Josua.* [1]) Ook om die reden is de mededeeling van den hoofdinhoud dier recensie hier niet misplaatst.

In zijne *Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien* (1863) meent de Lagarde *bewezen* te hebben, dat alle tot heden bekende HSS. van het O. Testament uit éénen Codex archetypus zijn voortgevloeid. Nu ligt het voor de hand aan te nemen, dat die oorspronkelijke Codex het exemplaar was der verzamelaars van den Canon en dus opklimt tot den tijd van Ezra. Daartegen zou men kunnen aanvoeren, dat die Codex, blijkens de lezingen der gezamenlijke, thans nog voorhanden afschriften, te vele en te groote fouten bevatte, dan dat wij dien in zoo vroegen tijd plaatsen en aan zoo bevoegde handen toeschrijven kunnen. Deze tegenwerping is evenwel niet afdoende: het is denkbaar, dat Ezra's tijdgenooten niet in staat waren iets beters te leveren en zich — b. v. in I en II *Samuel*, welker tekst bijzonder foutief is — van zeer gebrekkige hulpmiddelen moesten bedienen. Maar er zijn andere redenen die ons verbieden den ondersteldeu Codex archetypus zoo oud te maken. Eene Joodsche traditie — door de Lagarde medegedeeld in zijne *Materialien zur Gesch. u. Kritik des Pentateuchs* I: 231 — schijnt in te houden, dat het éene oorspronkelijke exemplaar behoort tot den tijd van Keizer Hadrianus. Deze overlevering is niet onaannemelijk: het éene handschrift, waarmede eene ge-

[1]) Jaargang IV: 391 verv., 487 verv.

meente van vrome Joden in de dagen van rampspoed zich moest tevreden stellen, kan lichtelijk zóó groot gezag hebben verworven, dat het boven alle andere verkozen en bij het vervaardigen van nieuwe copieën uitsluitend gebruikt werd. Maar bovendien zijn er stellige bewijzen vóór de meening, dat de stamvader aller masoretische handschriften tot den christelijken tijd behoort. Het blijkt namelijk, dat de chronologie in den masoretischen tekst van *Genesis* — die, gelijk bekend is, van de chronologie der Samaritaansche en der Alexandrijnsche recensie afwijkt — aldus is vastgesteld of gecorrigeerd *met het oog op het Christendom.*

Dat dit zoo is, volgt uit een vrij ingewikkeld betoog, dat de Lagarde S. 1551—1555 voordraagt. Ik neem het hier niet op, omdat het in zijn geheel zou moeten worden medegedeeld en dan nog achtervolgd worden door eene critiek, waarvoor ik thans nog niet alle *data* bij de hand heb. Laat het genoeg zijn te berichten, dat de Lagarde de chronologie der LXX voor de oorspronkelijke houdt, volgens welke Jezus in het jaar 5500 der wereld verschenen is; dat hij hieruit een oud *vaticinium* verklaart, inhoudende dat de Verlosser na $5^1/_2$ dag komen zou (één dag = 1000 jaren); dat de Joden, naar zijn oordeel, om zich van dit *vaticinium* af te maken, de cijfers in *Genesis* veranderd hebben en wel zóó dat 4000 voor 5500 in de plaats trad, terwijl de uittocht uit Egypte in het jaar 2666 viel d. i. nadat $^2/_3$ van de 4000 jaren verloopen waren. »Jene 4000 des masoretischen Textes sind in Nichts von den 4900 des Buches der Jubiläen oder den 4250 der Ascensio Moysis verschieden, an deren Ursprunge aus der Theorie Niemand zweifelt" (S. 1555). — De lezer van Nöldeke's *Untersuchungen* weet, dat men dit kan toestemmen, zonder daarom nog in dat cijfer eene correctie en wel eene anti-christelijke correctie te zien. [1]) Doch ik wenschte mij van critiek te onthouden en zet daarom thans mijn verslag voort.

Zoo behoort dan — aldus vervolgt de Lagarde — de tekst van het O. Testament, dien wij bezitten, tot de 2de eeuw onzer jaartelling. Gedurende de eeuwen, die toen sedert Ezra verloopen waren, kan menige fout in den tekst binnengeslopen, menige zgn. verbetering daarin aangebracht zijn. Somwijlen zullen wij er in kunnen slagen, die veranderingen te ontdekken en zoo dichter bij het exemplaar van Ezra te komen. De herstelling van dat exem-

[1]) Verg. mijn *Godsd. van Israël.* II: 70, 71.

plaar, van den eersten codex »des jüdischen Kanons," moet de criticus zich ten doel stellen. Slechts zelden zal het hem gelukken, nog hooger op te klimmen, tot de lezingen der oudere handschriften, die Ezra en zijne helpers bij hunnen arbeid gebruikten.

»Aber" — en van nu af citeer ik de Lagarde's eigene woorden, met weglating slechts van enkele uitweidingen — »aber das ist nicht so schlimm wie es aussieht. Denn bei durchaus nicht wenigen Stücken des A. T. sind wir meiner festen und Jahre hindurch geprüften Ueberzeugung nach in der Entstehungszeit, wenn wir im Zeitalter des Esdras angekommen sind, des Mannes, welcher mit ohne Vergleich grösserem Rechte als Moses der Schöpfer des Judenthums genannt werden kann. Ich halte den Elohisten, welcher nicht blos im Pentateuche thätig gewesen ist, wie meine Schüler schon zeit 1864 wissen, für identisch mit dem Redaktor des Pentateuchs und entweder für Esdras selbst oder für einen in seinem Auftrage arbeitenden Priester des zweiten Tempels. Die Abstraktion ist überall später als das Konkrete; dann ist auch Elohim (Sing.) später als Jahwe, wie denn Elohim allein (ohne Suffix und ohne beistehendes Jahwe, in notorisch alten Propheten zur Bezeichnung des höchsten Wesens so gut wie nie vorkommt. Diejenigen Israeliten, welche die älteren elohistischen Stücke des A. T., namentlich die im Exile abgefassten elohistischen Psalme schrieben, sind die geistlichen Väter derer, welche ארני sprachen, wo יהוה geschrieben stand. Ist dieses Qeri perpetuum eine späte Anordnung der falschen Frommigkeit, so ist es auch jene Scheu den aus dem israelitischen Nationalgotte, neben welchem der Israelit keinen andern dienen soll, in den einzigen Gott, neben dem es keinen andern gibt und dessen den Heiden auch durch sein Exilleiden predigender Knecht Israel ist, verwandelten Jahwe bei Namen zu nennen. [1]) Mich hat stets gewundert, das noch Niemand daran gedacht hat 2 Reg. 22: 8 ff. u. Neh. 8: 1 ff. zu parallelisiren. Ist dort gemeint, das unser Deuteronomium zur Zeit des Josia geschrieben ist, so muss hier der Sinn nothwendig der sein, das die Thora als Ganzes von Esdras herrührt. Und der Pentateuch oder vielmehr der Hexateuch (denn das Werk schliesst das Buch Josue

[1]) Zoo staat er letterlijk. Zou het mogelijk zijn, nog méér gewrongen zinnen te maken dan deze is? Is de Lagarde geheel onschuldig aan de onbekendheid van de theologen met zijne geschriften, waarover hij zich wel eens, niet zonder bitterheid, beklaagt?

ein) hat einen planmässigen Zusammenhang, — — hat einen Existenzgrund nur in dem Gedanken, die unter Esdras versammelte Judenkolonie über die Bedingungen zu belehren, unter welchen sie das Land der Verheissung wieder einzunehmen hoffen darf. Es sind dieselben, unter denen ihre Ahnen es einst erobert: daher denn auch diesen Ahnen genau dieselben Gesinnungen namentlich in Betreff der connubiums mit nicht jüdischen Weibern zugeschrieben werden, welche Esdras mit so grosser Strenge in seiner Gemeinde durchführte — — Die Arbeiten des Jahwisten, des älteren mit den elohistischen Psalmen wohl gleichzeitigen (gemeinlich zweiten genannten) Elohisten, des Deuteronomikers und vielleicht noch vereinzelte andre Stücke sind von dem jüngeren, bisher für den ältesten Pentateuchiker gehaltenen Elohisten Esdras in seinem Sinne verarbeitet worden. So erklärt sich denn auch z. B. gleich der Anfang des Pentateuchs als eine Polemik gegen persische Kosmogonie. — — — — — Es wird, um mit einem Satze alles zusammenzufassen, dabei bleiben: ὁ νόμος παρεισῆλθεν, Rom. V: 20. Er unterbrach die gesunde Entwickelung, und machte sie zum Zerrbilde" (S. 1557—1559).

Wat de Lagarde verder schrijft heeft rechtstreeks betrekking op Olshausen's emendatiën en is dus voor mededeeling hiér ter plaatse minder geschikt. Wáárom het hierboven afgeschrevene mij bijzonder belang inboezemde, behoef ik wel niet te zeggen, evenmin als het noodig zijn zal, dat ik aanwijs, waarin ik van de Lagarde verschil. Het is zeker merkwaardig, dat stellingen als deze worden voorgedragen door den opvolger van Heinrich Ewald. De jongere, na-exilische oorsprong der priesterlijke bestanddeelen van den Pentateuch, nu ook in Duitschland *ex cathedrâ* verdedigd, zal daar thans wel ernstiger beoordeeld moeten worden dan tot heden toe het geval geweest is.

Translationis antiquae arabicae libri Jobi quae supersunt ex apographo Codicis Musei Britannici nunc primum edidit — W. G. F. Comes de Baudissin (Lips.; 1870; 1 Thaler). Deze *studiorum primitiae* behelzen eene Arabische vertaling van *Job* I: 8—XXVIII: 21 met Latijnsche overzetting, aanteekeningen, prolegomena en Epicrisis. In deze laatste komt de auteur tot het resultaat, dat de vertaling eene dochter is der Alexandrijnsche overzetting, bewerkt naar den hexaplarischen tekst, door iemand die met de Syrische hexaplarische vertaling niet onbekend was. Onder de

hulpmiddelen ter verklaring van het boek Job zal derhalve deze uitgave slechts eene ondergeschikte plaats kunnen innemen. Zij levert overigens talrijke bewijzen van de vlijt en belezenheid van den adellijken geleerde, aan wien wij haar te danken hebben.

De *Biblischer Commentar über das A. Testament* van Keil en Delitzsch nadert met rassche schreden de voltooiing. Thans is uitgegeven het 5de deel, inhoudende de verklaring van de boeken der Chronieken, Ezra, Nehemia en Esther, door C. F. Keil (Leipzig, 1870; 3$^1/_3$ Thaler). Het is een boekdeel van 659 bladzijden. Indertijd kon van Bertheau's commentaar op de boeken der Chronieken later door dien op Ezra-Esther achtervolgd, getuigd worden, dat hij in de verklaring van deze geschriften eene nieuwe periode opende: hij was de eerste, die de methode der nieuwe wetenschap op de exegese van dit gedeelte des O. Testaments toepaste. En Keil? Het behoeft nauwelijks te worden uitgesproken, dat hij niet treedt in Bertheau's voetspoor. In de 37 jaren, die er sedert de uitgave van zijn *Apologètischer Versuch über die Bücher der Chronik* verloopen zijn, is hij wel eenigszins vooruitgegaan. Niemand gaat zoo lang met pek om zonder daarmede een weinig besmet te worden. Ook Keil doet thans aan de critiek onbeduidende concessiën, die hij zich zelven vroeger niet zou vergeven hebben. Doch over de hoofdzaken oordeelt hij nu nog juist zooals in 1833. Eenige verloren posten geeft hij prijs, om met te beter gevolg de vesting zelve te kunnen verdedigen. Er valt hier dus voor allen, die nu eenmaal aan de methode der oude apologetiek ontwassen zijn, zeer weinig te leeren. Na reeds vroeger een en ander gedeelte van den Commentaar te hebben doorgelezen, neem ik dien daar juist nog eens ter hand. Het boek valt zoo open, dat S. 154 en 155 voor mij liggen. Hier lees ik o. a.: »Erwägen wir den Inhalt des ganzes Liedes (t. w. van 1 *Chron.* XVI: 8—36), so enthält dasselbe durchaus Nichts, was mit der Abfassung desselben durch David für den angegebenen gottesdienstlichen Zweck im Widerspruch stände. Es findet sich darin keine Hindeutung auf die Lage des Volkes im Exile oder gar auf nachexilische Verhältnisse". En daartegenover staat o. a. de vertaling van 1 *Chron.* XVI: 35a:

„Saget: schaffe Heil uns, Gott unsers Heils,
Und *sammle uns und rette uns aus den Heiden,*
Zu danken deinem heiligen Namen."

Wat zal men tot deze dingen zeggen? — Verder wordt op bl.

155 vv. de bewijsvoering van Hitzig voor de eenheid van 1 *Chron.* XVI: 8—36 overgenomen, maar — van Hitzig's meening betreffende den ouderdom van den psalm geen gewag gemaakt. De conclusie luidt (S. 160): »Nach dem Allen müssen wir die Ansicht, dass David unsern Psalm zu der angegebenen Festfeier verfasst hat, für überwiegend wahrscheinlich halten." Met iemand, die zoo redeneert, valt eigenlijk niet meer te handelen. Hoe lang zal men zich in Duitschland zulk eene miskenning der werkelijkheid laten welgevallen?

Na hetgeen reeds in deze aflevering van ons Tijdschrift over Seinecke's Commentaar op *Jes.* XL—LXVI gezegd is, [1]) kan ik hier met een zeer kort overzicht volstaan. De auteur is Pfarrer te Hevensen bij Göttingen. De *Einleitung* op de verklaring der Deutero-jesajaanche profetieën is verdeeld in de navolgende paragrafen: I. Der Ort der Abfassung der Weissasung Jes. C. 40—66 (S. 1—6); II. Die Zeit der Abfassung der Weissagung (S. 6—16); III. Die Zustände im heiligen Lande zur Zeit der Weissagung (S. 16—26); IV. Der Inhalt der Weissagung (S. 26—33); V. Der Verfasser; Weissagung und Erfüllung (S. 33—42). Daarop volgt een *excursus* »over den invloed der profetie Jes. XL—LXVI op andere boeken van O. en N. Testament" (S. 43—73). Dien invloed meent Seinecke op te merken in *Deut* XXXII; het boek *Joël* (dat bij, in overeenstemming met Hilgenfeld, in het midden der 5de eeuw vóór onze jaartelling plaatst); Ps. XVIII, XXII, XXIV, LI, LXVIII, LXXII, XC; voorts in onderscheidene geschriften des N. Testaments en bepaaldelijk in de navolgende bijzonderheden der evangelische geschiedenis: de wijzen uit het Oosten; Johannes de Dooper; de doop van Jezus; zijne eenjarige werkzaamheid; de bergrede; Jezus »van God geleerd"; Jezus leerende binnen de grenzen van Kanaän; lijden en sterven van Jezus.

Ter vergelijking met hetgeen hierboven over Cheyne's opvatting van *Jes.* XL—LXVI is medegedeeld, vermeld ik hier nog, dat Seinecke de drie deelen, elk van 9 hoofdstukken, aanmerkt als variatiën op het éene thema, de vertroosting van Israël, dat terstond H. XL: 1 wordt aangegeven. »Aber" — zoo gaat hij voort — »jeder Abschnitt hat ein besonderes Moment desselben zum Mittelpunkte und einen eigenthümlichen Grundton, welcher sogleich

[1]) Zie bl. 76 v.

in den ersten Worten jedes Abschnitts angeschlagen wird. In jedem Abschnitte steht ein anderer Gegensatz im Vordergrunde. Im ersten Abschnitte C. 40—48 wird der Gegensatz Gottes und der Götzen geschildert, im zweiten Theil C. 49—57 der Gegensatz des Leidens des Knechtes Gottes in der Gegenwart und seiner Herrlichkeit in der Zukunft, im dritten Abschnitt C. 58—66 der Gegensatz innerhalb Israëls selbst, der Heuchler, der Abtrünnigen auf der einen Seite, der Treuen, Trauernden und Verfolgten auf der andern. Im ersten Abschnitte ist die Erlösung aus babylonischen Knechtschaft dargestellt, den Götzendienern zur Beschämung: Die Götzen sind nichts, Jehova ist alles. Im zweiten Abschnitt die durch tiefe Erniedrigung hindurch erfolgende Erhöhung des Knechtes Gottes, welche zugleich Israels Erhöhung zur Erfüllung einer weltgeschichtlichen Berufs ist. Im letzten Theile werden die Bedingungen zur Theilnahme an die künftige Herrlichkeit angegeben. Hier wird die Glorie der Gemeinde und das Jerusalem der Zukunft beschrieben: »Siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.''" S. 26 fg.

Dat Seinecke's Commentaar, hoe ook het oordeel over menige bijzonderheid moge uitvallen, eene belangrijke aanwinst heeten mag, behoeft na al het voorafgaande wel niet meer te worden gezegd.

De nieuwe aflevering van het *Archiv für wissensch. Erforschung des A. T.* (Band II, Heft I) bevat het vervolg van de Arabische vertaling der kleine profeten, door Dr. R. Schroeter uitgegeven; ditmaal deelt hij den tekst van Joël, met overzetting en aanteekeningen, mede (S. 1—38). Dr. Siegfried levert het tweede en laatste deel zijner verhandeling over den invloed van Raschi's exegese op Liva en zoo op Luther (S. 39—65). Dr. Siegmund Maybaum bespreekt: *Die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältniss zum Syrer.* (S. 66—93). Zijne slotsom is dat de auteur van den Targum de Syrische vertaling voor zich had en haar volgde, zoo dikwerf het hem niet volstrekt noodzakelijk scheen daarvan af te wijken. — In de rubriek *Miscellen* zijn opgenomen: eene aanteekening van wijlen Prof. Graf, over *Amos* V: 26, ten bewijze dat de profeet daar niet over het verledene, maar over de toekomst spreekt (S. 93—96); opmerkingen van Prof. Dr. Himpel te Tübingen over het belang der zuil van Mesa voor de geschiedenis van taal en schrift der Hebreërs (S. 96—104); eene critische aanteekening van den uitgever, Dr. Merx, over Job XXIX: 18;

zijn resultaat is, dat de phenix daar niet voorkomt en dat in het 1ste lid voor קִנִּי moet worden gelezen קָנָה »welriekend hout", dat hier om zijne duurzaamheid vermeld wordt (S. 104—107). Dr. Vaihinger gaat voort met de bespreking van moeielijke plaatsen des O. Testaments. Hij handelt nu over *Zach.* IX—XIV, die hij aan Jesaja's tijdgenoot toekent, als had nog niemand vóór hem dat beproefd, en over *Hoogl.* III: 9, 10, tot handhaving zijner vroegere verklaring van deze verzen (S. 108—114).

Heft 2 en 3 van den 8sten jaargang der *Jüdische Zeitschrift* van Geiger bevatten weder een en ander opstel van de hand des redacteurs, waarop de aandacht moet worden gevestigd. De verhandeling over de zuil van Mesa (S. 104—118) behelst een beknopt overzicht van hetgeen Geiger elders over ditzelfde onderwerp had geschreven. Onder het opschrift: *Die Wiederholung im Genesis* Cap. 24 (S. 123—135) poogt hij het bewijs te leveren, dat *Gen.* XXIV: 35—48 een jonger toevoegsel zijn, waarschijnlijk ook vs. 55, 56: het zijn voornamelijk de grammatische eigenaardigheden, in deze verzen voorkomende, waarop hij zijne hypothese bouwt. De brief aan de Hebreeën wordt (S. 163—168) aan een Sadduceër toegeschreven — op grond van argumenten, welker overtuigende kracht zéér gering schijnt: het is te bejammeren, dat Geiger zich door licht verklaarbare ingenomenheid met zijne ontdekkingen over Phariseïsme en Sadduceïsme laat verleiden, om ze ook daar toe te passen, waar ze geen licht hoegenaamd aanbrengen. Een aantal recensiën en kortere mededeelingen kan hier onvermeld blijven. Daarentegen moet nog worden gewezen op de voortzetting van Rosenberg's studiën over den targûm op de boeken der Chronieken (S. 135—163); ze bevatten eene reeks van hoogst belangrijke opmerkingen.

Ten vervolge op mijne mededeelingen over den Moabietischen steen vermeld ik nog, dat daarover twee nieuwe monographieën verschenen zijn, eene van Dr. S. J. Kraempf, hoogleeraar te Praag, getiteld: *Die Inschrift auf dem Denkmal Mesa's Königs von Moab — übersetzt und erläutert* (Prag, 1870; 14 Ngz.); de andere van C. W. Ginsburg, *The Moabite Stone. With a facsimile* etc. (London, 1870.)

Het tweede deel van Fürst's *Geschichte der bibl. Literatur* blijve bewaard voor de volgende aflevering van dit Tijdschrift.

A. K.

VARIA.

De Compte-Rendu des principales Publications sscientifiques a l'Etranger, sous la direction de E. Dandiran, Genève et Bale, H. Georg. Libraire-Editeur, gaat geregeld voort met de vertaling van belangrijke opstellen uit het gebied van Theologie en Philosophie. Zoo vinden wij in de Afleveringen van Juni en September 1870: *De la critique comme Art*, uit het Italiaansch van B. Mazzarella; *La doctrine de la Révélation*, uit het Hoogduitsch van A. Ed. Krauss; *Le Théologie de Leibnitz*, uit het Hoogduitsch van Dr. A. Pichler; *Le Calvinisme politique en France, sa Théorie et sa Littérature*, uit het Hoogduitsch van G. von Polenz, *La Dialectique ou Théorie des Idées de Platon*, uit het werk van Dr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung; Une Profession de Foi*, uit het Hoogduitsch van C. Weizsäcker; Een overzicht van den inhoud van den *Mikrokosmus*, van H. Lotze; *Introduction à la Dogmatique*, uittreksel van een cursus door Prof. Beck te Tubingen gehouden. Daarenboven een *Bulletin*; korte aankondigingen van onderscheiden philosophische en theologische geschriften.

Onder den titel *Kerkleer en Christendom* heeft de heer Maronier *Gedachten van Theodore Parker* bewerkt, Utrecht, bij J. L. Beijers, 288 bl. in kl. 8°. »Het zijn verschillende stukken uit zijne werken, waarvan de verhouding tusschen kerkleer en christendom, zooals hij die placht voor te stellen, de grondtoon is." Parker's naam, als die van een geniaal schrijver, die zijne frissche en bezielde denkbeelden in aantrekkelijke vormen weet te gieten, is reeds genoegzaam onder ons bekend, en wij hebben dus maar een bloote aankondiging noodig om de aandacht op dezen arbeid van Maronier te vestigen.

Dezelfde geleerde gaat onvermoeid voort met de *Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde*. In het tweede deel, dat van 1870, vinden,

wij onder meer: *Over den ouderdom van het menschelijk geslacht*, van Dr. J. H. Thomassen; *De mysteriën van Mithra*, van M. Nicolas; *Bekrompenheid van geest*, van Ath. Coquerel, fils; *Het onderwijs van Jezus en het Apostolisch christendom*, van Dr. Réville; *Het Nirvana der Buddhisten*, van Max Muller, wiens *Voorlezingen over de Wetenschap der godsdiensten* in het volgend deel zullen opgenomen worden. *Het boek Job* van E. Reuss; *Het onderzoek der natuur en het geloof aan heksen*, van W. von Waldbrühl; *Waarheid en wetenschap, twijfel en geloof*, van F. L. F. Chavannes. — Eindelijk zij nog vermeld, dat de heer Maronier nu ook een *Vraagboekje* heeft vervaardigd bij de *Eenvoudige Handleiding bij het godsdienstonderwijs*, die in 1869 is uitgegeven.

Directeuren van Teyler's Stichting, enz. hebben 11 November ll. uitspraak gedaan over de 4 antwoorden op de uitgeschreven prijsvraag *over het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid*, waarvan 3 werden afgekeurd. In de vierde, eene Hoogduitsche, vond het Genootschap zooveel voortreffelijks, dat het den eereprijs aan den schrijver meende te mogen toekennen. Bij opening van het naambriefje bleek zij te zijn van den heer Otto Pfleiderer, hoogleeraar te Jena.

Voorts wordt als nieuwe prijsvraag voorgesteld: »Eene verhandeling over de verhouding van de leerstelsels der Protestantsche Kerkgenootschappen tot het leerbegrip van den Apostel Paulus." De prijs voor het best en voldoend gekeurd antwoord op deze vraag (dat voor 1°. Jan. 1872 ingezonden worden moet aan het Fundatiehuis van Teyler te Haarlem) bestaat in een gouden eerepenning ter innerlijke waarde van vierhonderd gulden. De verhandelingen moeten in het Nederduitsch, Latijn, Fransch, Engelsch of Hoogduitsch, met een *Nederduitsche* letter, vooral goed en leesbaar geschreven zijn door eene *andere hand, dan die van den opsteller.*

CORRESPONDENTIE.

Ons is p. post toegezonden een schrijven van den navolgenden inhoud, dat wij meenden aan onze lezers eenvoudig te moeten mededeelen.

Aan de Redactie van het „Theologisch Tijdschrift" te Amsterdam.

Ik veroorloof mij, ter voorkoming van onjuiste gevolgtrekkingen, aan de geëerde Redactie op te merken, dat de Munchener Hoogleeraar Dr. Sepp (Vgl. Theol. Tijdsch., 6de Stuk, bl. 652) geen *Geestelijke*, maar een Leek is.

Nov. 1870.

SCHOLASTICUS.

DE CHRISTOLOGIE VAN HET CANONIEKE MARCUS-EVANGELIE,

VERGELEKEN MET DIE VAN DE BEIDE ANDERE SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

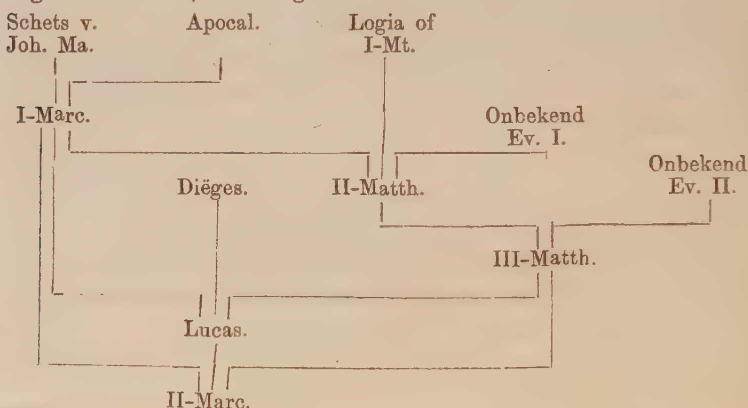
EERSTE GEDEELTE.

Allen, wien de belangrijke synoptische vraag ter harte gaat, zijn grooten dank verschuldigd aan den hoogl. Dr. J. H. Scholten, die aan de poging, om haar te beantwoorden, een wel zeer zwaren arbeid te koste gelegd heeft. Ik denk hier, om niet te gewagen van zijn geschrift over *De oudste getuigenissen aangaande de Schriften des Nieuwen Testaments* (Leiden 1866), tevens aan zijn voortreffelijk *Critisch historisch onderzoek* aangaande *Het Evangelie naar Johannes* (Leiden 1864). Daardoor toch heeft hij zich den weg gebaand tot het onderzoek naar de onderlinge verhouding der synoptische Evangeliën, die het voorwerp eener onvermoeide en onverdeelde studie van vele jaren voor hem geweest is. De uitkomsten dezer studie heeft hij openbaar gemaakt in *Het oudste Evangelie* (Leiden, 1868) en in *Het Paulinisch Evangelie* (Leiden 1870). Deze geschriften nu getuigen niet alleen van rijke wetenschap en ongewone scherpzinnigheid, maar zij bezitten ook, juist omdat zij al die bijzonderheden, die de Schrijver als bouwstoffen verwerkt heeft, uitvoerig mededeelen, eene blijvende waarde voor allen, die zich aan dezelfde studie wijden, al zijn zij ten gevolge daarvan meer *studie*-werken, dan *lees*-boeken geworden. Om deze reden toch hangt de waarde van deze werken niet uitsluitend hiervan af, of men al of niet met al de resultaten van hunnen Schrijver kan instemmen; dit is trouwens bij zelfstandige onderzoekers wel niet te ver-

wachten; want wij hebben hier te doen met een vraagstuk, waarvan de beantwoording eensdeels uitvoerige detailstudie vordert, anderdeels samenhangt met zulke waardeeringen van gegevens, die uit haren aard altijd eenigszins subjectief blijven.

Laat ik beginnen met in korte trekken de resultaten van Scholten's onderzoekingen te schetsen.

Wanneer wij afzien van *Mc.* 16 : 9—20— eene pericope, die volgens Scholten [1]) samengesteld is, behalve uit nog andere sagen, uit de opstandingsverhalen in Lc., de Handd. en Joh. (MM., blz. 354), en die, al bevat wellicht *Mt.* 28 daarvan nog fragmenten, toch niet gerekend worden kan tot den Proto-Marcus te behooren (MM., bl. 258, 349), terwijl het ja mogelijk, maar toch niet eens zeker is, dat zij het werk is van Deutero-Marcus (P., bl. 292 vg.) — dan nog is de canonieke Marc. van latere dagteekening dan zoowel de canonieke Matth., als de canonieke Lucas. Het genealogisch schema der synoptische Evangeliën is volgens Scholten, als volgt:



[1]) Wij zullen in onze aanhalingen, kortheidshalve, de drie werken van Scholten over de Evangeliën aanduiden, het eerste door J., het tweede (als handelende over Mt. en Mc.) door MM., en het derde door P.—

Ten aanzien van *Mc.* 16: 9—20 zij hier opgemerkt, dat het gevoelen van J. H. A. Michelsen, *Het Evangelie van Marcus, Eerste gedeelte*, (Amsterd., 1867), bl. 28 vgg. niet veel van dat van Scholten verschilt. Deze geleerde is van oordeel, dat het laatste blad van het oudste exemplaar door sommige afschrijvers geheel is weggelaten, terwijl andere wat nog leesbaar was (vs. 15—20), hebben behouden en het onleesbare uit Lucas en Johannes hebben aangevuld (vs. 9—14.) — Ook Dr. Gustav Volkmar, *Die Evangeliën oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und aüsserkanonischen Evangeliën.* (Leipzig 1870) is een soortgelijk gevoelen toegedaan, en waagt zelfs eene poging om den oorspronkelijken tekst te herstellen. S. 606 fgg.

1. De twee oudste geschriften, die de voorname grondslagen voor de verdere synoptische traditie zijn geweest, waren:

a. eene *schets van de prediking van het leven van Jezus* (MM., bl. 235 vgg., 343 vgg., 350), waarbij Scholten denkt aan het door Papias aan Johannes Marcus toegekende geschrift. Daarvan neemt hij als waarschijnlijk aan, dat het tijdens het leven van Petrus, mogelijk wel in het tijdperk van *Hand.* 9: 13—13: 13, geschreven is (MM., bl. 343 vgg. 350); en

b. een geschrift, bestaande uit spreuken, redenen en gelijkenissen van Jezus, reeds lang vóór Jeruzalems verwoesting in de volkstaal of het Arameesch geschreven, hetzelfde, dat Papias de *logia van Mattheüs* noemt (MM., bl. 70, 335 vgg., 350), en waaraan Scholten den naam geeft van PROTO-MATTHEÜS (MM., bl. 70, vg.)

2. Eene nieuwe redactie van genoemde *schets* (1, *a*), niet zonder belangrijke wijzigingen, toevoegsels, glossemen, bovendien vermeerderd met een *op zich zelf staand Apocalyptisch stuk*, dat *Marc.* 13: 9—31 opgenomen is, (MM., bl. 246 vgg.), draagt bij Scholten den naam van PROTO-MARCUS (MM., bl. 70, 210 vgg., 235 vgg., 268 vgg., 351).

3. De vóórlaatste redactie van onzen kanonieken Mattheüs, welke Scholten DEUTERO-MATTHEUS noemt (MM., 71, 350 vgg.), is ontstaan uit het samenvoegen en bewerken van *drie* bronnen:

a. van Proto-Marcus (MM., bl. 70, 212, 235);

b. van Proto-Mattheüs (MM., bl. 70, 326); en

c. van een *verloren Evangelie* (MM., bl. 71, 326, in bovenstaand schema aangeduid door: *Onbekend Evang.* I.)

4. Uit nog eene vierde bron, alweder een *verloren Evangelie* (MM., bl. 20 vgg. 71 vg. 329 vg., in het schema: *Onbekend Evang.* II) voegde de laatste redactor van Matth. belangrijke gedeelten, bijv. de vóórgeschiedenis, enz., aan Deutero-Mattheus toe, en zoo ontstond het canonieke Mattheus-Evangelie of de TRITO-MATTHEUS (MM., bl. 70—72, 352).

5. De bronnen van het Lucas-Evangelie zijn deze drie:

a. Proto-Marcus (niet Deutero-Marcus, als met welken Lukas geene bekendheid verraadt (P., bl. 44 vg., 288 vgg, 293 vg., 398);

b. Trito-Mattheus; P., bl. 123 vg., 137, 288, 398). Vroeger nam Scholten aan, dat Luc. niet onzen canonieken Matth., maar den Deutero-Mattheüs gebruikt had (MM., bl. 20, 71, 351 vg.); en

c. nog andere bronnen (MM., bl. 348. P., bl. 295 vg., 398 vg.) Men denke hier aan de *Diëgesen* van Luc. 1: 1, waarmede de schrijver intusschen *al* zijne bronnen bedoelt.

6. Deutero-Marcus, of de canonieke Marc., is wel hoofdzakelijk eene nieuwe redactie van Proto-Marcus, maar de redactor heeft daarbij tevens gebruik gemaakt van onzen canonieken Matth. (MM., bl. 210 vgg.) en Lucas (P., bl. 288 vg. 293). Scholten drukt zich MM., bl. 353 (»Eerst na”, enz.) niet geheel juist of duidelijk uit; hij geeft daar aanleiding tot de opvatting, alsof Deutero-Marc. niet Trito-, maar alleen Deutero-Matth. zou hebben gebruikt.

Terwijl Scholten (P., *Voorrede*, bl. VII) erkent, dat de meer oorspronkelijke redactie nu eens bij Matth. (MM., bl. 18), dan weder bij Marcus gevonden wordt, zoo zal wel zijn hoofdresultaat niet veel tegenspraak vinden, namelijk, dat onze canonieke Matth. en Marc. wijzen op een gemeenschappelijk grondschrift, en dat dit grondschrift de oudste schriftelijke bron der synoptische overlevering geweest is. Is dit zoo, dan doet het zeer weinig af, gelijk Scholten (MM., bl. 18) opmerkt, of men dit grondschrift Proto-Marcus of Proto-Mattheüs wil noemen.

Let men op de meerdere of mindere oorspronkelijkheid van redactie in die pericopen, die Matth. en Marcus gemeen hebben, dan zou men, naar mijn gevoelen, het grondschrift eerder naar Matth. dan naar Marc. behooren te noemen, al geef ik toe, dat wellicht op sommige plaatsen de meerdere oorspronkelijkheid aan den tekst van Marc. toekomt. Ook Scholten zelf acht het (P., *Voorrede*, bl. VII) niet onmogelijk, dat op meer plaatsen dan hij vroeger (in MM.) aannam, de voorrang toekomt aan den tekst van Mattheüs. Nogtans verdient zelfs in dit geval de naam van Proto-Marcus de voorkeur, omdat het gemeenschappelijk grondschrift veel meer de hoofdzakelijke bron voor Deutero-Marcus dan voor Trito-Mattheüs geweest is, als welke immers bovendien de redenengroepen, die in *onzen* Matth. voorkomen, in den tekst heeft ingelascht en er nog veelmeer (bijv. de voorgeschiedenis) aan heeft toegevoegd.

De latere oorsprong van *ons* Marcus-Evangelie, vergeleken met *onzen* Matth. en zelfs Luc., komt wel in niets duidelijker aan het licht, dan in hunne Christologische voorstellingen. Dit in het licht te stellen, is het doel van dit opstel. Voor dit doel is nauwkeurige bepaling dier trekken van het Christusbeeld, die hetzij alleen in Matth., of in Luc., of eindelijk in beiden voorkomen, maar in het tweede Evangelie ontbreken, van even groot gewicht, als de positieve voorstelling van de Christologie van Marcus.

Wij willen achtereenvolgens handelen:

I. over de vraag: Vanwaar de Christus, zoowel als mensch, als ook naar zijne goddelijke natuur of als Zoon van God?

II. over de eigenaardige opvatting van het Zoonschap Gods bij Marc., vergeleken met die bij Matth. en Luc.;

III. over de verhouding van het goddelijke tot het menschelijke in den Christus, of van den mensch Jezus tot den Zoon van God Christus;

IV. over het aardsche leven van Jezus in verband met zijnen lijdensdood;

V. over het exoterische en esoterische evangelie van Christus; en eindelijk

VI. over den Geestes-Christus en de partijen in zijne gemeente, met name 1°. over de waarde, die de Christen heeft toe te kennen aan het Oude Testament en de godsdienstleer van Israël; 2°. over de heiden-evangelisatie, in verband met Israëls roeping als volk van God; en 3°. over de verhouding, waarin Geestes-Christus wil, dat de partijen (der Jood- en Heiden-Christenen) in zijne gemeente tot elkander zullen staan.

Wij beginnen met de Pilatus-vraag tot den Christus van Marcus te richten:

I. *Πόθεν εἶ σύ;*

1. Zietdaar eene vraag, die in de eerste eeuwen zeker wel van het allerhoogste gewicht werd gerekend! Welk antwoord daarop gedurende het leven of kort na den dood van Jezus, hetzij door zijne stadgenooten of door de twaalve gegeven is, daarvan weten wij niets *met volkomen zekerheid*. Onze Evangeliën toch beschrijven ons niet eigenlijk de geschiedenis van den Jezus „naar het vleesch", zijne ontmoetingen, het oordeel der menschen over hem. Dat *bedoelen* zij niet eens; zij bedoelen zelve slechts de geschiedenis te beschrijven van den verhoogden Heer, die volgens hen zelf sprak, deed en leed, wat zijne trouwe dienaars (— zijne gemeente —) spraken, deden en leden. Immers in hen *is* Christus, *Joh.* 14: 20, zoodat niet zij zelven spreken en werken, maar hij, of de Heilige Geest, die zijn plaatsvervanger is, door hen spreekt en werkt, *Mt.* 10: 20; *Mc.* 13: 11; *Lc.* 12: 12; *Joh.* 14: 17. 16: 14, 15. Hij is altijd *met hen, Mt.* 28: 20, en *in hun midden, Mt.* 18: 20; hij laat hen geen weezen, maar *komt tot hen, Joh.* 14: 18. Het is in zijnen naam, dat zij profeteeren en wonderen doen, *Mt.* 7: 22; *Mc.* 9: 38, 39; *Lc.* 9: 49, en het

kwaad, dat de menschen hun aandoen, wordt om zijns naams wil hun aangedaan, *Joh.* 15 : 21. Hij is het die hun woord en wijsheid geeft, *Lc.* 21 : 15. *Mt.* 10 : 19, maar die ook hun woord bevestigt door de wonderen, die zij verrichten, *Mc.* 16 : 20. *Hand.* 14 : 3, die hunnen arbeid vrucht dragen doet, *Hand.* 11 : 21, die de harten hunner hoorders opent, *Hand.* 16 : 14, die nieuwe leden aan zijne gemeente toevoegt, *Hand.* 2 : 47. Daar zij — de Apostelen enz. — nu wezenlijk niet *hunne eigene* werken, maar die van Christus doen, *Joh.* 14 : 13, gelijk de Vader, die in hem was, zijne werken deed (vs. 10), zoo is hunne geschiedenis (of die der gemeente) eigenlijk *de geschiedenis van Christus,* en het is alles aan hem geschied, wat er met de zijnen gebeurt, hetzij de menschen hen ontvangen, *Mc.* 9 : 37, *Mt.* 10 : 40. *Joh.* 13 : 20, en hooren, *Lc.* 10 : 16, en hun woord bewaren, *Joh.* 15 : 20, en hun weldoen, *Mc.* 9 : 41. *Mt.* 25 : 35—40, hetzij zij hen kwalijk bejegenen, *Mt.* 25 : 42—45, hen verwerpen, *Lc.* 10 : 16. 1 *Thess.* 4 : 8, en hen vervolgen, *Joh.* 15 : 20. Toen Saulus *de gemeente* vervolgde, klonk de stem uit den hemel: „Saul! wat „vervolgt gij *mij?*" *Hand.* 9 : 4, 5. Het leven van *dien* Christus nu beschrijven de Evangeliën vooral, en wel zonder tusschen dit zijn later leven (door en in de zijnen) en zijn eigen leven scherp te onderscheiden, zoodat zij — naar hunne beschouwing — zijne latere daden slechts *terugdateeren*, als zij ze door hem vroeger (in de dagen zijns vleesches) laten verrichten — eene louter *chronologische* quaestie! en om chronologie bekommerden de mannen des Geestes zich weinig. Voortreffelijk schrijft hierover Scholten (P., bl. 242 vg., 425, 426 en 427): „De Evangelist is „overtuigd dat hij historie schrijft, maar acht zich gerechtigd de „ontvangen stof te verwerken, en aan de zijns inziens ware op„vatting van het evangelie dienstbaar te maken. Dat kon hij doen „bij den meest mogelijken ernst om historie te schrijven. Alleen „het ideale toch is op dit standpunt waarheid. Wat waar is. „dat alleen is werkelijk. Naar de *idee* van den Christus wordt dus „de overlevering gereconstrueerd en tot een spiegel gemaakt van „eene hoogere waarheid."— „Het Christus-ideaal, den waren Chris„tus naar den geest, stelt de Evangelist voor naar zijne ideale zijde „geteekend."— „Diensvolgens wordt Jezus reeds in de dagen zijner „omwandeling op aarde in menig opzicht naar zijne ideale zijde „geteekend." — „De Christus, zoo geschetst, is de ware, ook „historisch ware Christus, zoo als hij in den Jezus der historie

„*latent* aanwezig was.” — De »historische werkelijkheid” moet hier plaats ruimen voor „waarheid in de hoogere ideale betee-„kenis des woords.” Wij behoeven derhalve, evenmin als Scholten, voor misverstand te vreezen, als wij nu en dan de berichten der Evangelisten *historisch* noemen; wij denken dan aan den waren, maar in den Jezus der historie nog slechts in *latenten* staat aanwezigen Christus, althans doorgaans, en waar wij niet uitdrukkelijk verklaren, dat wij *historisch* bedoelen in den prozaïschen zin, eene onderscheiding, die de mannen des Geestes als *kleinkramerij* zouden hebben verworpen.

2. Zelfs prozaïsch opgevat, is er geen bepaalde reden, om de algemeene traditie in twijfel te trekken, dat Jezus was de zoon van den timmerman Jozef en van Maria. Maar als men in Jezus iets anders of meer ziet dan een mensch, dan heeft men nog niets gezegd, wanneer men dit ten antwoord geeft op de vraag: „Vanwaar is hij?” Al zeer spoedig is dan ook dit antwoord door geheel andere antwoorden verdrongen.

Wat antwoordt Paulus?

Hij noemt Jezus naar het vleesch den Zoon van David, *Rom.* 1: 4. Zeer goed, al was dit bij hem gewis niet eene historische bijzonderheid, die hij onderzocht had, maar al had hij deze wetenschap veeleer te danken aan de Schriften, *Rom.* 1: 2.

Maar die Jezus is immers ook de Zoon van God: hoe is hij dàt geworden? Vanwaar dat Zoonschap? Of Paulus nu al antwoordt: „Naar den Geest der heiligheid heeft God hem tot „zijnen Zoon gesteld *door zijne opstanding uit den dood*;” *Rom.* 1: 4, dat brengt ons niet verder; ja, dat is in het geheel geen antwoord op het standpunt van hem, die Jezus reeds vóór zijnen dood als den *eigen* Zoon van God beschouwde, *Rom.* 8: 32. Toch laat Paulus zich hierover niet verder uit. Uit zijne vereenzelviging van den Heer met den Geest, 2 *Cor.* 3: 17, laat zich alleen in zoover tot zijne voorstelling besluiten, als immers de Geest der heiligheid niet kan wonen in eene ongeboren vrucht of in eenen zuigeling. Uit *Gal.* 4: 4 volgt volstrekt niet, dat hij reeds aan eene *conceptio miraculosa* gedacht heeft. Toch merken wij op, dat deze voorstelling op zich zelve niet on-Paulinisch zou wezen; want Paulus schrijft ook aan Izak eene vaderlooze geboorte toe; Izak is alleen in zoover de zoon van Abraham, als alle geloovigen dit zijn, die God tot Abrahams zonen stelt; want hij is geboren uit kracht der belofte, zoon van de *ἔρημος, οὐκ ἔχουσα τὸν*

ἄνδρα. Gal. 4. Doch, al had Paulus ook eene vaderlooze geboorte van Jezus aangenomen, hij zou deze toch niet in *positieven* samenhang hebben kunnen brengen met het Zoonschap Gods, omdat dit bij hem geheel *geestelijk* is, en derhalve buiten de *zinnelijke* geboorte omgaat.

3. De dogmatische ontwikkeling van het antwoord, in de twee eerste eeuwen door de christelijke kerk gegeven op de vraag naar de herkomst van den Christus, was als een stroom, die zijn toevoer ontving uit twee bronnen: de eene, die het eerst begon te wellen, was de algemeene verwachting van een *Zoon van David,* als Messias; de andere was het weldra op Jezus toegepaste woord van *Psalm* 2: 7: „Gij zijt mijn Zoon; heden heb „ik u gegenereerd."

a. Aanvankelijk bestond de apologie van Jezus, als den *Zoon van David* (d. i. den wezenlijken Christus van Israël) in, en viel zij samen met de getuigenis omtrent en het betoog van (*Hand.* 2: 24 vgg.: *οὐκ ἦν δυνατόν κ. τ. ἑ.*) zijne opstanding uit de dooden; en wel naar deze logica: „Jezus is door zijne, in de „Schrift voorzegde, opstanding uit de dooden, bewezen de Chris„tus te zijn; derhalve is hij ook de Zoon van David." Eerst later, hoewel zeker al spoedig, begon men, in dienst van deze apologie, met het samenstellen van genealogieën. Van deze genealogieën behoeft men niet aan te nemen, dat zij op eenigen historischen grondslag rusten; het is veel waarschijnlijker, dat zij evenzeer vrije fictiën geweest zijn, als bijv. Judith's genealogie, *Judith* 8: 1.

b. Al spoedig was men niet genoeg meer gebaat met het betoog, dat Jezus naar het vleesch afstamde van David. Het werd nu veelmeer noodig, dat men ook zijne generatie, als Zoon van God, verklaarde en betoogde. Daartoe vond men het schoonste, *voor dien tijd* inderdaad bijna ongezochte, middel in *Psalm* 2: 7. Aanvankelijk dacht men hierbij evenwel niet aan *eigenlijk gezegde* generatie, evenmin aan de conceptie van den mensch Jezus, als aan eene metaphysische generatie van den Zoon door den Vader (in den zin der Drieëenigheidsleer). De persoon toch, wien God in dit Psalmwoord aansprak, *bestond toen reeds*. Daarom dacht men bij „generatie" aan de verheffing van Jezus tot den Christus-troon, die plaats had bij zijne verheerlijking aan de rechterhand Gods. Dit deed men te eerder, omdat men een ander Psalmwoord, nl. 110: 1, als volkomen parallel met *Psalm* 2: 7

beschouwde: „Zet u aan mijne rechterhand, totdat" enz. Zoo bijv. laat Lucas Paulus prediken, dat Jezus' opstanding vervulling is van het Psalmwoord over zijne generatie tot Gods Zoon, *Ps.* 2: 7, en Petrus, dat daarin *Psalm* 110: 1 vervuld is. *Hand.* 13: 32 vg. 2: 34. Verg. ook *Hebr.* 5: 5 vg. en *passim.*

c. Bevreemden kan het niet, dat de verblindende glans, waarin de steeds beslister apotheose den *hemelschen* Christus deed schitteren, hoe langer zoo meer terugstraalde op den *aardschen* Jezus. Zoodra nu als men reeds in den *aardschen* Jezus een metaphysisch wezen begroette, moest men in de toepassing van *Psalm* 2: 7 eene belangrijke wijziging brengen; men moest het oogenblik der „generatie" terugdateeren, en bijgevolg *Ps.* 2: 7 en 110: 1 door eene tusschenperiode van elkander scheiden. Men liet *Ps.* 110: 1 aan het einde van deze periode, maar stelde *Ps.* 2: 7 aan het begin daarvan, van den *ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτός* (*Lc.* 4: 19), en men paste alzoo *Ps.* 2: 7 toe op hetgeen er bij zijnen doop plaats greep. De nederdaling van den Geest op Jezus werd nu zijne generatie tot Zoon van God. Aan deze voorstelling bleven niet alleen vele Gnostieken vasthouden, maar ook heeft Hilgenfeld het zeer waarschijnlijk gemaakt, dat in *onze* Evangeliën nog tot in het midden der 2de eeuw in het doopbericht gelezen werd: „Gij zijt mijn Zoon; heden heb ik u gegenereerd." Tischendorf teekent bij *Mt.* 3: 17 aan, dat deze woorden, naar de getuigenis van Epiphanius en Justinus, gelezen werden in het Evang. der Ebionieten. Nog heden vinden wij *Lc.* 3: 22 deze lezing in Cod. *Cantabr.* of D. en in de Codd. a. b. c. ff. en l. der *Itala*, terwijl evenzoo gelezen werd door Augustinus, Faustus (bij Aug.) en Juvencus:

> Ablatumque undis Christum flatuque perunctum
> Alloquitur: „Te nate hodie per gaudia testor
> „Ex me progenitum."

Van nu af — wij zijn reeds in den vergevorderden na-apostolischen tijd — verdeelde de stroom zich in *twee* takken, de tak der *zinnelijke*, en de tak der *geestelijke* (gnostische) richting.

d. De *zinnelijke* richting was natuurlijk de meest algemeene. Bij de meerderheid was de neiging sterk, om het goddelijke te verzinnelijken („maak ons Goden, die wij zien!") zoodat zij weldra de geboorte van den Zoon van God met die van het kindeken Jezus samenvallen liet. De *conceptio miraculosa* maakte het

noodzakelijk, eene nieuwe wijziging te brengen in het Psalmwoord, 2: 7. Het „Heden heb ik u gegenereerd!" kon nu niet meer bij den doop gesproken zijn De ledige ruimte, ontstaan door het wegvallen van de tweede helft van dit Psalmvers, vulde men aan met een eenigszins verwant woord over den »knecht „van God" bij *Jes.* 42 : 1. De mededeeling des Geestes bij den doop was reeds te vast in de traditie geworteld om haar nu nog te kunnen wegcijferen; maar men maakte er al meer en meer eene loutere goddelijke manifestatie van, om Jezus door de stem uit den hemel openlijk te laten *verklaren* als dengene, die reeds van zijne geboorte af de Zoon van God was.

e. Zulk eene vrij *zinnelijke* verklaring van het Zoonschap Gods moest natuurlijk Christenen van de gnostische richting tegen de borst stuiten. Deze traden dan ook met het vergoddelijkingsproces van den Christus niet verder terug in zijn aardsch leven; maar zij zochten vergoeding voor deze beperking in het verheffen van de Geestes-mededeeling aan Jezus bij den doop tot een steeds meer metaphysisch, objectief-goddelijk feit. Eerst zagen zij daarin een persoonlijk nederkomen van den Anô-Christus in den mensch Jezus, daarna een vleesch-worden van het Logos-Pneuma, dat in den mensch Jezus woning nam. Het behoeft niet gezegd te worden, dat op dit standpunt het Davids-zoonschap niet de minste waarde meer kon hebben.

4. Toen de synoptische Evangeliën naar hunne *laatste* redactie in het licht verschenen, was de tijd der genealogieën eigenlijk reeds voorbij. Matth. (1 : 16) en Luc. (3 : 23) gevoelden zeer goed, dat geslachtregisters niet recht meer pasten bij de *conceptio e Spiritu Sancto* (MM., bl. 23, P., bl. 314, 332), gelijk zij eigenlijk niet eens rijmen met dergelijke voorstellingen als *Mt.* 12 : 46—50 en par. pll. (MM. bl. 21). Toch konden zij van deze registers nog niet scheiden. Zij beschouwden naml. deze genealogie als den *wettigen* rechtstitel van Jezus op het Davidszoonschap, waarbij zij aan het pleegzoonschap dezelfde waarde als aan het zoonschap toekenden. Trouwens, de traditie van den Davidszoon was te vast geworteld, dan dat iemand haar durfde tegenspreken. Zelfs Johannes ontkent haar slechts *stilzwijgend* (J., bl. 156, 209).

Onder welke der bovengenoemde rubrieken Matth. en Luc. vallen, behoeft niet gezegd te worden. Bij beiden, vooral bij Luc., openbaart zich het streven. om den doop van Jezus van

zijne vroegere beteekenis te berooven (P., bl. 130 vg.). Matth. schijnt, in weerwil van het geboorteverhaal, bij de benaming „Zoon van God" minder aan Jezus' *metaphysische natuur*, dan aan zijne *messiaansche waardigheid* te denken; bij hem zijn de uitdrukkingen: *Christus*, en: *Zoon van God*, nog synoniemen. — Lucas kan zich, mede in spijt van de vóórgeschiedenis, niet losmaken van de oudere voorstelling, dat Jezus, moge hij door zijne metaphysische geboorte *potentiëel* (naar bestemming) de Zoon van God zijn, en moge hij derhalve reeds bij zijn leven *proleptisch* dezen naam dragen, toch *actuëel* het Zoonschap Gods eerst ontvangen heeft bij zijne verheerlijking, *Hand.* 2: 34. 13: 32 vg., zoodat dit Zoonschap niet tot het metaphysische wezen van Jezus behoort, maar betrekking heeft op de hem door God verleende heerlijkheid. Men denke aan *Lc.* 1: 32, 35: „Hij zal de „Zoon van God (niet *zijn*, maar) *genoemd* worden;" gelijk de Dooper profeet *genoemd* worden zou, wat aan een *medegedeelde* heerlijkheid doet denken (wegens het *futurum*, en het „*noemen*" beide.) — Zoo blijft dan in het eerste en derde Evang. het Zoonschap Gods van Christus, al beschouwen zij dezen zelven als een metaphysisch wezen, nog, even als bij Paulus (*Rom.* 8: 14, 19; 9: 26; 2 *Cor.* 6: 18; *Gal.* 3: 26; 4: 6, 7) eenigermate rusten op den breeden grondslag van het zoonschap Gods aller geloovigen, die zij werkelijk meermalen niet slechts *τέκνα*, maar *υἱοί* van God noemen, *Mt.* 5: 9, 45 (8: 12, 13: 38), 17: 26. *Lc.* 6: 35, (17: 22). 20: 36. Verg. F. C. Baur, *Vorlesungen über neu-testamentliche Theologie*, Leipzig 1864, S. 83 fg., 117 fg.

Er. Haupt (*Jesu Eintritt in den messianischen Beruf*, in de *Theol. Studien u. Kritik.* 1871, 2tes Heft, S. 213 fg.) zoekt te betoogen, dat volgens het Nieuwe Testament in *Psalm* 2: 7: »Gij zijt mijn „Zoon; heden heb ik u gegenereerd!" niet de *opstanding* of verhooging van Jezus in den hemel, maar zijn *doop*, of wat daarbij plaats had, voorspeld zou zijn. Over het eerste lid van dit Psalmvers behoeven wij niet te handelen; dit wordt inderdaad zoowel bij de doopgeschiedenis, als bij de verheerlijking van Jezus op den berg (d. i. symbolisch bij zijnen ingang in den hemel) aangehaald, of liever aan God zelven in den mond gelegd. De stem Gods uit den hemel bij den *doop* verbindt 2, die bij de *verheerlijking op den berg* 3 schriftwoorden of profetieën, nl. *Psalm* 2: 7, *Jes.* 42: 1 (beide stemmen) en *Deut.* 18: 19. Marc. en Lc. laten bij de tweede stem *Jes.* 42: 1 weg. Zeer te onrecht, met name Lc.,

die Mozes en Elia over den lijdensdood van Jezus laat spreken; vooral toch als de Gekruisigde is hij de παῖς van Deutero-Jesaja. Nu maken Mc. en Lc. wel de stem Gods bij den doop, maar niet die bij de verheerlijking tot eene lijdensaankondiging. Immers, Jezus te verklaren voor den παῖς van Deutero-Jesaja, dat is (bedektelijk) ook *Jes.* LIII. op hem toepassen. Blijkbaar evenwel hebben de redacteurs van onze Evangg. deze oorspronkelijke strekking van *Jes.* 42 : 1 niet meer begrepen, althans Mc. en Luc. niet.

De volledige aanhaling van *Psalm* 2 : 7 komt voor *Hand.* 13: 33, *Hebr.* 1 : 5 en 5: 5. In het afgetrokkene zou Haupt's opvatting zeer goed mogelijk zijn; want deze voorstelling was inderdaad in de oude kerk in zwang.. Zelfs Justinus Martyr verklaart, dat de Schrift, waar zij spreekt over de „γένεσις van „Jezus, nl. voor de menschen", zijne openlijke optreding bedoelt. In de *Hand.* staan deze twee voorstellingen naast elkander, nl. *a.* dat God Jezus bij zijnen doop *gezalfd* heeft, d. i. gewijd heeft — tot »Messiaanschen koning"? zóó Meyer, op *Hand.* 4 : 27 — neen, tot profeet en wel door de gave des Heiligen Geestes, 4: 27. 10: 38. Immers ook *Lc.* 24: 19 heet Jezus, uit het oogpunt van zijne werkzaamheid op aarde, een profeet, van wien zij „hoopten, dat hij Israël verlossen zou," en zegt de Opgestane, dat hij eerst na zijn lijden ingaat in de »Christus-heerlijkheid," vs. 26; en *b.* dat deze wijding door de feitelijke verheffing van Jezus tot het Christus-koningschap gevolgd is bij zijne verheerlijking in den hemel of bij zijne opstanding, 2 : 30 vg. 36; verg. vs. 35.

Hebr. 1 : 5 wordt het Zoonschap voorgesteld als het beërven van den naam, die uitnemender is dan die der Engelen, vs. 4. Nu zegt de schrijver uitdrukkelijk, dat Jezus κρείττων enz. geworden is, en hij verbindt dit met ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ enz. vs. 3. Wat kan er derhalve met het Zoonschap anders bedoeld worden dan juist deze verheerlijking? Haupt meent dat het tweede citaat vs. 5, nml. 2 *Sam.* 7: 14, dit verhindert; maar dit citaat is niets anders dan eene nadere omschrijving van het *theocratische* Zoonschap van den Christus. Ook het πάλιν vs. 6 bewijst daartegen niets; het behoeft niet — gelijk Haupt beweert — terug te wijzen op eene *bepaalde* „erstmalige Einführung Jesu in die „Welt," maar het slaat eenvoudig terug op zijn verlaten van de wereld bij zijne hemelvaart; verg. bijv. *Joh.* 16: 28. Hierbij

komt, dat *Hebr.* 5: 5 vg., uit kracht van καθὼς καί enz. (vs. 6*a*), *Psalm* 2: 7 (*Hebr.* 5 : 5) en *Psalm* 110: 4 (*Hebr.* 5: 6) in volkomen parallelisme worden geplaatst, terwijl toch dit laatste psalmvers („Gij zijt priester in eeuwigheid naar de ordening van Mel-„chizedek!") slechts kan zien op Jezus' verhooging in den hemel.

Hand. 13 : 33 verdient de opvatting van *Ps.* 2: 7 als profetie van Jezus' opstanding bepaald de voorkeur.

1°. De door Haupt aangevoerde gronden zijn niet zeer stevig. Het woord ἀνιστάναι kan zeker de door hem bedoelde beteekenis hebben, wat niemand tegenspreken zal. Nu meent Haupt *a.* dat het gebruik *eerst* van de verkorte uitdrukking ἀνιστ., *dan* van de vollediger ἀν. ἐκ νεκρῶν (vs. 32 en 34) veeleer juist in omgekeerde orde plaats gevonden hebben zou, indien Paulus reeds vs. 32 de *opstanding* uit de dooden bedoeld had. Maar Haupt ziet voorbij, dat reeds vs. 30 vg. de vollediger uitdrukking gebruikt was; ook ontkent hij te onrecht, dat vs. 34 ἐκ νεκρῶν de strekking heeft, om de tegenstelling tegenover het „niet meer keeren tot verderf" te doen uitkomen. Zegt hij, dat Luc. in dat geval liever had moeten schrijven ἐκ φθορᾶς, dan heeft dit geen zin: van φθορά van Jezus kan bij Lucas in 't geheel geen sprake zijn. Verder *b.* neemt Haupt (met Hoffmann, *Schriftbeweis*, I. 135) aan, dat Paulus vs. 23—31 de geschiedenis van Jezus doorloopt, en vs. 32 vg. aantoont, hoe in haar de Schrift des O. T. vervuld is, zoodat „belofte" vs. 32 terugslaat op „belofte" vs. 23. Maar waarom gebruikt Paulus dan vs. 23 ἤγαγεν, en niet even, als vs. 32, ἀνέστησεν? Ook is het niet juist, wat Haupt beweert, dat, Paulus vs. 34 over de opstanding *als zoodanig* zou spreken; hij spreekt daar over dit nieuwe moment, dat de Opgestane niet meer tot verderf keert, d. i. opgestaan is tot een eeuwigdurend Davidisch koningschap; dit blijkt hieruit, dat hij zich allereerst beroept op *Jes.* 55 : 3: „Ik zal u geven de weldadigheden van „David, die getrouw zijn."

2°. Men bedenke, dat ook Luc. in de *Hand.* Paulus inzonderheid, maar ook reeds de andere Apostelen vooral laat optreden als getuigen der opstanding. Voorts :

3°. herinnere men zich, dat het eigenlijke koningschap, (derhalve het eigenlijke of *feitelijke* gegenereerd worden in den zin van de *Hand.*) eerst begint met Jezus verheerlijking, 2: 30—36. Eindelijk:

4°. kan met de *vervulling* der belofte zeker ook proleptisch de optreding van Christus bedoeld worden, maar is het toch eigenaardiger te denken aan de verheffing van Jezus tot den Christus-troon. De zending van Christus, vs. 23, is wel *naar de belofte*, maar geenszins de *vervulling* zelve. Verg. *Lc.* 24: 21. „Eerst na zijn lijden gaat hij zijne heerlijkheid in."

Om al deze redenen beveelt zich de meening van Haupt, dat *Hand.* 13 a. pl. gedacht zou zijn aan Jezus' doop en niet aan zijne opstanding, geenszins aan.

Zelfs is het de vraag, of ook *Hand.* 3: 26 *ἀνιστ.* wel de *optreding* van Jezus na zijnen doop, en niet veeleer zijne *opstanding* beteekent. Zeker beteekent het woord *Deut.* 18: 15 niets anders dan *doen opstaan, doen optreden.* Maar heeft ook Lc. het zoo opgevat? Deze laat herhaaldelijk Mozes het lijden en de opstanding van Christus voorspellen; hij schijnt alzoo ook hier *ἀν.* als opwekken uit de dooden te hebben verstaan. Ik althans herinner mij geen ander woord uit de schriften van Mozes, waaraan hij kan gedacht hebben, terwijl juist dit woord meermalen in het N. T. aangehaald of gebruikt wordt. Wanneer ik bedenk, dat het „Hoort hem!" eerst bij Jezus' verheerlijking (op den berg, nadat hij in de wolk was ingegaan — op den berg Sion van *Hebr.* 12: 22 en *Openb.* 14:1) uit den hemel klinkt, dan komt het mij inderdaad niet onmogelijk voor, hoe vreemd zulk eene exegese ons ook dunke, dat Luc. de pl. uit *Deut.* zoo verstaan heeft. Trouwens ook hier maakt Lucas Mozes tot een profeet van de *χρόνοι ἀποκατ. παντῶν*, die ja wellicht volgens Luc. met de optreding van Johannes begonnen zijn, maar die toch eigenlijk meer bepaald de tijden zijn van Jezus' hemelvaart af tot op zijne parousie. Men bedenke toch, dat Lucas, waar hij *Mal.* 4: 6 op den Dooper toepast, met opzet het woord *ἀποκαταστ.* door een ander vervangt, *Lc.* 1: 16 vg. De zending van Christus tot Israël, waarvan *Hand.* 3: 26 sprake is, kan wel niet in het bijzonder zijne persoonlijke prediking in het Joodsche land, maar moet veeleer die zending beteekenen, waarbij de Apostolische prediking de zijne vertegenwoordigt. Verg. 10: 36. 13: 26. 28: 28. Doch al heeft Luc. het woord van *Deut.* zelf opgevat als *doen optreden*, zoo volgt daaruit nog niet, dat hij *Hand.* 3: 26 niet aan Jezus' opstanding, als zijn eigenlijk optreden als de Christus, gedacht heeft. Ook Lucas laat de eigenlijke evangelisatie van Israël eerst beginnen na

Jezus opstanding: „beginnende van Jeruzalem." *Luc.* 24: 47.

5. En Marcus nu — hoe oordeelt deze *vooreerst* over het *Davids*-zoonschap van den Christus?

Hij ontkent nergens rondcuit de vleeschelijke afstamming van Jezus uit David. Zoo oordeelt ook Scholten, die zich evenwel onduidelijk uitdrukt, als hij *Mc.* 12: 35 vgg. en *Lc.* 20: 41 vgg, eene bestrijding noemt van het Joodsche dogma omtrent de afkomst van den Messias uit David (MM., blz. 262, P., bl. 269); hij bedoelt, dat volgens deze Evv. aan de Davidische afkomst van Jezus geenerlei dogmatische waarde toekomt (P., bl. 405), hoewel zij erkennen dat de Christus wel Davids zoon naar het vleesch is (P., bl. 127). Men bedenke evenwel, dat bestrijding van dit zoonschap Davids *sensu theocratico* zeer verwant is met ontkenning daarvan *sensu physico*, aangezien men immers het laatste vooral op grond van het eerste leerde, gelijk ook de waarde van het laatste alleen gelegen was in den rechtstitel op het zoonschap Davids in theocratischen zin. — „Zoon van David" nu is zeer bepaald bij Matth., en ook nog bij Luc., maar niet meer bij Marc. de *terminus classicus* voor den *waren* Messias. Verg. Volkmar, a. w., S. 532.

In alle drie syn. Evangeliën komt het gesprek van Jezus over den Zoon van David voor, *Mt.* 22: 41—45, *Mc.* 12: 35—37, *Lc.* 20: 41—44. Het behoeft geen betoog, dat dit gesprek niet historisch kan zijn in prozaïschen zin, het hangt samen met het aan *Ps.* 110: 1 ontleende geloof der gemeente, dat Jezus na zijne opstanding gezeten is aan de rechterhand Gods.

Volgens Mt. nu legt Jezus hier den nadruk op de tegenstelling van *Zoon* en *Heer*; hij handelt alzoo over eene vraag van *waardigheid*, en niet, althans niet dadelijk, van *afkomst*. De vraag naar het zoonschap Davids zag trouwens ook bij de Joden veelmeer op het eerste, dan op het andere. Volkmar (a. w. S. 533) vindt hier eene poging, om de twee voorstellingen, die van het Zoonschap Gods en het vleeschelijk zoonschap van David, met elkander te vereenigen, en Scholten spreekt van een toeleg, om te doen uitkomen dat, zoo de Christus Davids *Heer* genoemd wordt, dit zijne *afkomst* uit David niet buitensluit (MM. bl. 201, 262. P., bl. 269). Ik kan dit wezenlijk hier niet lezen, veeleer, juist omgekeerd, dit: „Het zoonschap van David" (het *concessum* van beide partijen) „sluit niet buiten, dat deze Davidszoon tegelijk „de *Heer* van David is." Met a. w.: „Volgens *Ps.* 110 is de

„Christus nog iets anders en meer dan theocratisch koning, ge-„lijk David dit was. Gij, Schriftgeleerden! dwaalt alzoo, indien „gij *zulk eenen* Davids zoon verwacht, die zinnelijk theocratisch „koning, als David, wezen zal." Of de Christus, ook *als mensch*, iets anders en meer zou zijn dan afstammeling van David (MM., bl. 154), daaraan wordt hier niet eens gedacht; Jezus stelt hier alleen dat *hoogere* Messiasschap, hetwelk zijn ideaal is, tegenover de *lagere*, de *zinnelijk* messiaansche verwachtingen der Joden. Een Messias, wien David, de ideale theocratische koning, zijnen *Heer* noemt, is toch waarlijk iets anders en meer dan zulk een ideale theocratische koning als eens David was.

Bij Marc., gelijk mede bij Luc., legt Jezus den nadruk op *αὐτός* (David) en *αὐτοῦ* (Davids) Zoon (MM., bl. 154). Hier handelt hij alzoo inderdaad over de vraag, of de Christus al of niet zoon van *David* is. Reeds deze Evangg. leeren dit: „Wat „het *wezenlijke* van den Christus betreft, zoo moet hij een hooger „wezen zijn, dan telg van David; anders toch gaf het geen pas, „dat David hem *zijnen* Heer noemde." Dit op zich zelf sluit nog niet buiten, dat hij zoowel in *physischen* zin *afstammeling* van David — waarom niet even goed van dezen, als van een anderen Jood? — als ook in *theocratischen*, maar dan *geestelijk* (niet Joodsch) *opgevatten* zin, de Zoon van David *kan* zijn, in welk geval Jezus hier het Davids-zoonschap slechts „bezeichnet als das Un-„tergeordnetste seiner Grösse (Th. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara* u. s. w. Zürich, 1867. I, S. 328).

Nu is volgens Luc. Jezus Christus inderdaad in twee opzichten de Zoon van David, *genealogisch* en *theocratisch* (vergeestelijkt); maar volgens Marc.? Het blijkt uit niets, dat deze er ook zoo over gedacht heeft, en dit zelf reeds bewijst, dat hij voor het minst het *theocratische* Davids-zoonschap van den Christus niet erkend heeft, terwijl het *physische* Davids-zoonschap van Jezus voor hem dan natuurlijk iets volmaakt onverschilligs was. Wel wordt Jezus, *Mc.* 10: 47 vg., door een blinde aangeroepen als Davidszoon; maar juist dit, dat alleen de *blinde* Jood, *zoon van den blinde* (MM., bl. 310), in zijne blindheid zoo spreekt, is eene duidelijke vingerwijzing, hoe Marcus zelf over dezen naam oordeelt. Zonderling is de meening van Volkmar (a. w. S. 502 fg.), dat deze blinde den onreinen, blinden, bedelenden *heiden* afschaduwen zou, daar hij blijkbaar beeld is van de Joodsche natie (P., bl. 266). Ook de huldigingskreten der scharen, *Mc.* 11 : 10,

bewijzen niets omtrent Marcus' eigene zienswijze. Alles pleit er alzoo voor, dat Marc. van een theocratisch Davidszoonschap niet wilde weten.

Hierbij komt nog dit. Aan den theocratischen Messias, den Davidszoon, kende men eene dubbele functie toe: 1°. deze — de voornaamste — dat hij Heilvorst wezen zou; en 2°. dat hij het Messiaansche zuiveringsgericht zou houden, *Openb.* 14: 14 vgg. 19: 11 vgg. *Mt.* 3: 12. *Lc.* 3: 17. *Mt.* 25: 31—46. Om deze reden heet het bij Mt. (3: 11) en Lc. (3: 16), dat Jezus doopen zal niet alleen met den Heiligen Geest (eerste functie), maar ook met vuur (tweede functie). Dat nu Mc., even als Joh., het Davidszoonschap verwerpt, blijkt mede uit het weglaten van de woorden *met vuur*, omdat immers het *doopen met vuur* niet eene functie van den zuiver geestelijken Christus zijn kan. *Mc.* 1: 8: *Joh.* 1: 33. Scholten vat dit verschil van redactie anders op, MM., bl. 24. P., bl. 221.

6. *Ten tweede*: hoe oordeelt Marc. over de *vaderlooze* geboorte van Jezus?

Eéne zaak is duidelijk: zulk eene omstandigheid, als men er van gehoord heeft, te verzwijgen, dat verschilt niet veel van haar te ontkennen! Of zou dit zwijgen bij Marc. verklaard moeten worden uit accommodatie, om te gemoet te komen aan de antipathie der Romeinen tegen maagdelijke geboorte? (Hilgenfeld.) Maar deze antipathie zelve is eene fictie. Of geloofden niet vele Romeinen, dat Augustus een zoon was van Apollo? De verstandigen natuurlijk niet; maar waar bestond bij verstandigen ooit sympathie voor „het ongerijmde"?

> Nichts Schrecklicher kann den Menschen geschehn,
> Als das Absurde verkörpert zu sehn.

Ik acht het meer aannemelijk, dat Marc. Jezus door zijne stadgenooten den zoon van Maria (6: 3), en niet, zooals *Mt.* 13: 55, den zoon van den timmerman, laat noemen, om diegenen van zijne gnostische geestverwanten niet te kwetsen, die de vaderlooze geboorte van Jezus aannamen. Intusschen, hoe dit zij, niet deze plaats, alleen eene juiste opvatting van het begin zijns Evangelies zal hier licht kunnen geven.

„Begin van het evangelie van Jezus Christus, *den Zoon van God.*"

Zoo luidt de statige aanhef van het Marcus-Evangelie. nml.

volgens de gewone lezing. Volkmar (a. w. S. 1), Keim (a. w. S. 90), Tischendorf (Ed. 8), en anderen, houden de woorden „van den Zoon van God" voor onecht; ook Scholten trekt hunne echtheid in twijfel. Toch ontbreken zij alleen in Cod. *Sin.*, 28 en 255, en bij vele Patres, terwijl zij (met of zonder artikel vóór „God") in alle andere Codd. en Vertt. gelezen worden. Men slaat, bij verwerping, mijns inziens het gezag van *Sin.* te hoog aan. Wel erken ik, dat *Sin.* anders rijk is in glossemen van *schijnbaar* tegenovergestelde strekking, nml. om Christus te verheerlijken of de synopt. Evv. te Johannizeeren. Maar men bedenke, dat deze woorden voor de Patres en ook voor *Sin.* veel aanstootelijks hadden. Het evangelie van den „Zoon van God" begon toch wezenlijk niet met zijnen doop door Johannes! Was het niet reeds door de Engelen te Bethlehem gepredikt? Was niet de *conceptio* van Christus reeds een gewichtig deel des evangelies? Dat zal er hen toe gebracht hebben, deze zeer aanstootelijke woorden weg te laten. Dat zij echt zijn, zal ons aanstonds nog nader blijken.

Wat nu is, volgens Marc., het bedoelde *begin* des evangelies van Jezus Christus?

„Johannes de Dooper;" antwoorden de Commentatoren, Meyer (ad. l.), Volkmar (a. w. S. 3), ook Scholten (MM., 22, 210, vgg.). Dat is geheel onjuist. Niet *de Dooper zelf*, maar de *doop van Jezus* door hem is het begin des evangelies. Het bevreemdt mij inderdaad, dat men dit niet gezien heeft. Marcus wil betoogen, dat *zijn* begin van het evangelie het ware is, volgens de Schrift. Daartoe beroept hij zich op *Mal.* 3: 1. *Jes.* 40: 3. Welnu, zoo als hij deze pll. mededeelt, is daarin volstrekt *niet* te lezen, dat *Johannes zelf* het begin des evangelies zijn zou. Maar dit is er in te lezen, dat het evangelie *eerst nà Johannes* kan beginnen. De Schrijver bedoelt: „Men moet het evangelie van *Jezus Christus* eerst na de optreding van Johannes laten beginnen, omdat „deze volgens de Schrift aan Jezus' evangelie *voorafgaat.*" Alleen zóó is er logica in zijn betoog. Later zal ons blijken, dat deze andere opvatting veel te beteekenen heeft.

Wat reeds door anderen (Hilgenfeld, enz.) opgemerkt was, is door Scholten overtuigend in het licht gesteld, nml. dat *Mc.* 1: 1 vgg. een *apologetisch* karakter draagt, of dat het *polemisch* gericht is tegen schriften, die een ander begin des evangelies leeren. Volkmar (a. w. S. VIII, 3 fg., 7 fg., ook *Rel. Jes.*, S. 202 fg.) beweert,

dat deze aanhef terugslaat op de *Openbaring* van Johannes. Deze begint met de woorden: „Onthulling van Jezus Christus," enz. en *Op.* 14: 6 wordt deze „onthulling" genoemd „het eeuwig evangelie." Mijns inziens, beveelt deze meening zich niet aan, al is het meer dan ergerlijk, dat Meyer (a. w. S. 8) haar eene „kritische Schwindelei" durft noemen. De gedachte, dat het christelijk heil niet, zooals de *Openb.* leert, *eerst in de toekomst*, bij de parousie, te wachten is, maar dat het *reeds nù* aanvangt: Marcus moge haar een- en andermaal laten doorschemeren (want haar duidelijk uitspreken, dat doet hij nergens), zij staat in het Marcus-Evangelie veel te veel op den achtergrond, om in dit geschrift een bepaalde polemiek tegen het apocalyptische parousie-evangelie van de *Openb.* te zien. Ook ligt in *Mc.* 1: 1 vgg. (volgens welke pl. het evangelie *na* Johannes begint) veeleer de verzwegen tegenstelling: *niet vroeger*; dan: *niet later*; opgesloten. Alles pleit alzoo voor het gevoelen van Scholten (MM., bl. 210 vgg., P., bl. 288 vg.), dat *Mc.* 1: 1 vgg. terugslaat op Evangeliën met voorgeschiedenissen, en dan natuurlijk wel in de eerste plaats op dat van Matth., met hetwelk Marc. immers de meeste verwantschap heeft. Is deze opvatting juist, dan vindt de echtheid der woorden »van den Zoon van God" daarin een krachtigen steun. Dan toch staan in volkomen parallelisme tegenover elkander:

Boek des geslachts van Jezus Christus, den Zoon van David; en
Begin des evangelies van Jezus Christus, den Zoon van God;

Is nu de doop van Jezus het *begin* van het evangelie des Zoons van God, dan wordt daardoor eigenlijk ook de prediking van Jezus als Zoon van David, maar in ieder geval zeer bepaald die van zijne *conceptio e Spiritu Sancto* buitengesloten. Wie het eerste voor iets essentiëels in den Christus houdt, kan de Davidische genealogie niet weglaten; wie genoemde *conceptio* aanneemt, voor hem is dit feit een allergewichtigst bestanddeel van het evangelie.

7. Maar vanwaar dan, volgens Marc., de Zoon van God? want dat Marc. Jezus teekent als eene *methaphysische* verschijning, zal ons overvloedig blijken.

Jeremia werd in den schoot zijner moeder geheiligd (*Jerem.* 1: 5). De Johannes de Dooper van Luc. werd van zijner moeders schoot af vervuld met den Heiligen Geest (1: 15). Reeds als *foetus* van zes maanden (1: 26, 56) verheugde hij zich in

den pas ontvangen *foetus* van Maria's schoot, als in zijnen Heer (1: 41—44). Is nu misschien ook Marc. van oordeel, dat de vereeniging van het goddelijk element met het menschelijke in Jezus plaats gegrepen had op het tijdstip hetzij van de overigens natuurlijke conceptie, of althans nog vóór of bij Jezus' geboorte, of reeds in zijne vroegste jeugd?

Daaraan denkt hij even weinig als Johannes de Evangelist! Voor dezen laatsten zou de voorstelling van den Logos, als *foetus*, of als schreiend wicht op den schoot zijner moeder, openbare onzin geweest zijn; voor hem was blijkbaar de „vleeschwording van „den Logos" identisch met die nederdaling van den Geest op Jezus, van welke de Dooper getuigde, gelijk trouwens in de Afscheidsredenen „*Christus*" en „de *Geest*" twee voorstellingen zijn, tusschen welke zich niet scherp laat onderscheiden, zoo al in 't geheel! Van eenen doop van Jezus door Johannes wil hij niet weten. Marc., wel minder radicaal dan Johannes, maar toch ook vrij gnostisch, laat „den Zoon van God" bij den doop van Jezus op aarde komen. Dit geschiedt daardoor, dat de Geest van God, gelijk een duif, op hem nederdaalt, terwijl God zelf hem toeroept: „Gij zijt mijn geliefde Zoon!" — een feit, waarvan evenwel, volgens Marc., niemand iets bespeurt, tenzij alleen *ὁ ἀναβαίνων* (1: 10), niet de Dooper.

Volkmar leest in het doopbericht bij Marc. „dat ook Jezus „zelf zonden zijner jeugd had te betreuren" (a. w. S. 37), daar hij immers „even als ieder ander Israëliet tot den boetedoop van „Johannes is gekomen" (S. 46), zoodat dan ook Jezus in denzelfden zin „Zoon van God" geworden zijn zal, als de geloovigen „kinderen Gods" worden (S. 40. fg. 47). 't Is hier de vraag niet, of het feit van Jezus' doop wellicht van een zeker schuldbesef bij hem heeft getuigd, maar alleen of Marc. deze getuigenis van schuldbesef in Jezus' doop gelezen heeft. Dit laatste moet ontkend worden, omdat er wel *Mc.* 1: 5 maar niet 1: 9 vg. van „zondebelijden" sprake is; ook was in zijnen tijd de *zondeloosheid* van Jezus reeds zoo algemeen door de gemeente aangenomen, dat hij zich gewis duidelijker zou hebben uitgedrukt, indien hij dit meest algemeene gevoelen had willen bestrijden. Daarom lezen wij in het doopverhaal van Marc. alleen dit ééne, en niets meer, dat de nederdaling van den Geest op Jezus de komst van den Zoon van God op aarde was.

II. „DE ZOON VAN GOD."

1. Hoe hebben wij ons, volgens Marc., „den Zoon van God" voor te stellen?

Wellicht als een zoon van God, nevens anderen, zoo als Volkmar meent? Markus zegt zeker tweemaal (1: 1. 15: 39) *υἱὸς ϑεοῦ* zonder artikel. Daarmede bedoelt hij evenwel niet een Godenzoon (MM., bl. 159), maar, even als *Rom.* 1 : 4, *de* Zoon van God. Wel neemt Scholten aan, dat Marcus, in de voorstelling van Christus als den Zoon van God, een minder dogmatisch karakter draagt, dan Matth. en Luc. (MM., bl. 200 vgg. P., bl. 280); maar ik meen te kunnen aantoonen, dat veeleer het omgekeerde het geval is. Zoowel naar Marc., als naar Johannes, staat de Zoon van God veel te hoog, dan dat er van *conceptio e Spiritu Sancto* sprake kan zijn. Want zoodanige *conceptio* zou Christus maken half tot Zoon van God, half tot menschenkind. Gelijk het vleesch van Jezus buiten het Logos-leven omgaat, zoo ook is de Christus van Marc. alleen *de Zoon van God*, en niet een mensch van gelijke beweging als wij.

2. Wanneer nml. — naar de voorstelling van dien tijd — een bovennatuurlijke Geest, hetzij dan een der reine geesten of een Engel, *Hand.* 23: 9, of een onreine geest of démon, in den mensch gevaren is, dan is zoodanig mensch zelf een *louter passief orgaan* van dien Geest geworden, zoodat het *alleen* deze bovennatuurlijke Geest is, die alles spreekt en doet, wat de mensch, in wien hij woont, spreekt en doet. Zoo nu is ook na het gebeurde bij den doop Jezus de *Christus*, de *Zoon van God*, wezenlijk een *absoluut ander* wezen, dan die vroegere *mensch* Jezus was. Nadat de Geest van God in hem gevaren is, is hij *louter passief orgaan* van dezen Geest, zoodat hij, in alles wat hij denkt, spreekt of doet, niet meer is die vroegere mensch, maar alleen de Zoon van God.

Dit absoluut *passief* karakter van den mensch Jezus tegenover den hem vervullenden Geest van God kan natuurlijk niet, zelfs *mutatis mutandis*, op dezelfde wijze aan het licht treden, als dit het geval is met de passieviteit der bezetenen door démonen Want Gods Geest is volmaakt goed, terwijl de onreine Geesten booze wezens, kwelduivels zijn. Toch poogt Marc., zoo sterk als dit mogelijk is, de volstrekte *passieviteit* van den mensch Jezus tegenover den in hem gevaren Geest van God aanschouwelijk te

maken. Onmiddellijk na het bericht, dat de Geest van God in Jezus gevaren is, laat hij volgen: „*En terstond ἐκβάλλει hem de* „*Geest naar de woestijn*;" (1: 12) — wat toch buiten alle vergelijking sterker is, dan het „*door den Geest ἀνάγεσθαι*" van Matth. (4: 1), of het „*ἄγεσθαι in den Geest*" van Lucas (4: 1). Tegenover den *ἐκβάλλων* is Jezus *volstrekt passief.*

'tIs nu bepaaldelijk, om dit *in bezit genomen zijn* van Jezus door den hoogsten Geest aanschouwelijk te maken, dat hij ons den indruk beschrijft, dien zijn gedrag maakt op *τοὺς παρ' αὐτοῦ*. Dezen, die hem vroeger gekend hebben, kunnen van zijn tegenwoordig gedrag niets begrijpen; hij is zoo geheel anders, dat zij zeggen *ὅτι ἐξέστη*, en willen hem daarom vatten (3: 21); zoo raadselachtig gedroeg hij zich in hunne oogen. Men wane toch niet, dat er aan dit bericht een greintje historie (in prozaïschen zin) ten grondslag ligt. Dat zij in Jezus niet geloofden, is niet geloofelijk; omdat er aanvankelijk van een *gelooven in hem* (die zich immers nog niet voor den Christus verklaard had) in 't geheel geen sprake kan zijn; wellicht evenwel waren zij, als vrome lieden, met de nieuwigheden, die hij predikte, niet ingenomen. Maar kan de wezenlijk *historische* Jezus zich zoo gedragen hebben, dat ook maar de mogelijkheid, om hem te verdenken van waanzin, zich daaruit liet verklaren? Dat is geheel ondenkbaar, en in strijd met tal van feiten; Jezus was geen phantast, geen ecstaticus, gelijk zijne prediking immers (juist het tegenbeeld van ecstase) eenen rein *zedelijken* inhoud heeft. *Marc.* 3: 21 is derhalve eene fictie van den schrijver, niet om Jezus' familie te vernederen, maar om den indruk van zijnen persoon op degenen, die hem van kindsbeen af gekend hadden, aanschouwelijk te maken. Trouwens, er is een Gode *ἐξιστάναι*, 2 *Cor.* 5: 13. Ook Jezus is, volgens Marc., „zich zelf niet; hij is ecstaticus; „hij is in bezit genomen en wordt gedreven door eenen boven- „natuurlijken Geest." Zijne bloedverwanten weten zelven niet, door welke soort van Geest hij gedreven wordt, zij maken zich alleen maar ongerust over hem.

Doch deze trek der *ἔκστασις* van den Jezus van Marc. is zoo weinig de eenige, dat Marc. veeleer deze eigenaardigheid van Jezus in eene menigte van trekken, door geheel zijn geschrift verspreid, aanschouwelijk zoekt te maken. Daar is inderdaad iets wonderlijks in geheel de verschijning van Jezus en in al zijn doen, gelijk Keim (a. w., I. S. 90 fg.) dit zeer juist tee-

kent: „Geheimzinnig is deze persoonlijkheid bij Marc., zoo als „in geen ander van de synoptische Evangeliën. Jezus spreekt in „korte, snijdende, haastige bevelen; zijne gedachten worden niet „begrepen;... bij zijne genezingen gebruikt hij, als een ware „Magiër, de Arameśche taal en raadselachtig spannende midde„len; zijn gang is ademloos, stormend, onbegrijpelijk, daar hij „zelfs zijnen jongeren somtijds midden in den nacht ontvliedt, „op reizen zich verbergt," enz. Men vergelijke de daar aangehaalde plaatsen, en leze bovendien hetgeen H. U. Meijboom (*Geschiedenis en critiek der Marcus-hypothese*, 1866, bl. 142 vg.) zegt omtrent het meer dan wonderlijk gedrag van Jezus, door hem eene zekere Johanneïsche onafhankelijkheid genoemd.

Zoo zeggen dan ook de Schriftgeleerden, zijne vijanden, van hem: „Hij heeft Beëlzebul!" „Hij heeft eenen onreinen geest!" (3: 22, 30) eene uitdrukking, die nog alleen bij Johannes (7: 20. 8: 48, 52. 10: 20) voorkomt, hoewel de menschen hem volgens *Mt.* 10: 25 *Beëlzebul* gescholden hebben. Maar verg. over deze plaats MM., bl. 37. Bij deze gelegenheid nu ontkent Marc. niet, dat Jezus werkelijk eenen bovennatuurlijken Geest heeft. Alleen dit wordt in de Schriftgeleerden als eene onvergeeflijke zonde veroordeeld, dat zij den Geest in Jezus, die wezenlijk de Geest van God is, voor eenen onreinen Geest verklaren (3: 28 vgg.) Deze plaats (over de lastering van den Heiligen Geest) is te opmerkelijker, omdat Marc. hier niet, zooals *Mt.* 12: 31 vg. en *Lc.* 12: 10, onderscheidt tusschen zonde tegen den *Zoon des menschen* en zonde tegen den *Heiligen Geest*, maar (indien nml. de redactie bij Mt. de oorspronkelijke is) beide vereenzelvigt.

Of is misschien de redactie van een der anderen, Mc. of Lc., de oudste? Die van Lc. in ieder geval niet; deze heeft de strekking van het verhaal niet begrepen (P., bl. 63 vg.). Maar ook bij Mc. valt al het significante daaruit weg. Het verhaal bij Mt. is Paulinistisch, gelijk meer in dit Evangelie. Het heeft alleen zin in toestanden, waarin zich een scherp bepaald onderscheid laat maken tusschen het lasteren van Jezus en dat van den Heiligen Geest. Bij Jezus' leven is dit onmogelijk: men kan Jezus niet lasteren, als een valschen leeraar, of men lastert tegelijk den Geest, door welken hij spreekt en werkt. Men denke derhalve aan den verhoogden Christus, vertegenwoordigd door zijne Apostelen of gezanten. De bekrompen Jood-Christenen hielden den Zoon des menschen in hooge eer; maar zij lasterden

den Geest, die in en door de evangelieboden onder de Heidenen werkte (duivelen uitwierp), en noemden hun werk duivelswerk. Jezus leert hier alzoo: „Niet in Jezus te gelooven als den Chris„tus, hem als een valschen Christus te lasteren, dat is eene zonde, „die vergeven worden kan (gelijk het voorbeeld van den vroe„geren Saulus bewijst). Maar hem wel voor den Christus te „erkennen, en nogtans de Geesteswerken te lasteren (als hij — „vertegenwoordigd door Paulus of anderen — duivelen uitwerpt, „heidenen bekeert), ze werken des Satans te noemen, deze zonde „(niet zeldzaam, helaas! in dien tijd) zal in eeuwigheid niet ver„geven worden." De redactie van Mc. is blijkbaar jonger. Zijne Christologie (minder nog, omdat zij meer *ontwikkeld* was, gelijk Michelsen, a. w. bl. 54, zegt, maar omdat persoonlijke onderscheiding tusschen Christus en den Heiligen Geest door haar werd buitengesloten) verzette zich tegen de redactie van Matth.; „hij kan niet begrijpen, dat wie een woord spreekt tegen den „*Zoon des menschen*, het hem vergeven worden zal; daarom maakt „hij er van: alles zal den *zonen der menschen* vergeven worden. „Vandaar de ongewone vorm: zonen der menschen (Hebraeïsme), „die dus alles behalve voor Marcus' oorspronkelijkheid pleit." (Michelsen, a. pl.)

Meijboom (a. w. 125, 141) wijst bovendien nog op de merkwaardige omstandigheid, dat de krijgsman, die tegenover het kruis van Jezus stond, en na diens sterven uitriep: „Waarlijk „deze mensch was de Zoon van God!" tot deze erkentenis kwam, omdat Jezus *οὕτως κράξας* [1]) *ἐξέπνευσεν*. Hij vergelijkt daarmede het „schreeuwen" der bovennatuurlijke Geesten, als zij de bezetenen zullen verlaten. Inderdaad verdient het opmerking, dat op de parall. van *Mc.* 1: 26. 3: 11. 5: 7. en 9: 26 bij Mt. (12: 15. 8: 28. 17: 18) en Lc. (4: 35. 6: 18. 8: 29. 9: 42) daarvan niets gemeld wordt. In het algemeen, *τὸ κράζειν* is een eigenschap *τοῦ Πνεύματος*, *Rom.* 8: 15. *Gal.* 4: 6, gelijk *τῶν πνευμάτων*, en der Engelen, ook *πνεύματα*, *Openb.* passim. Terwijl Marc. alzoo in dat „schreeuwen" (verg. P., bl. 148, *Noot* 8) een teeken ziet, dat een bovennatuurlijke Geest

---

[1]) Dit woord ontbreekt in *Sin.*, B. L. en Copt., Ar., maar wordt in alle andere Codd. en Vert. gelezen. De Johannizeerende *Sin.* heeft dit woord, als aanstootelijk, weggelaten, en Tischendorf in zijne laatste uitgaven uit afgoderij met den *Sin.* — De echtheid van dit woord is volkomen zeker.

uit den mensch vaart (verg. P., bl. 138, *Noot*), zoo moet dit „schreeuwen" van Jezus van een zoo geheel bijzonderen aard geweest zijn (MM., bl. 267), dat de hoofdman daardoor tot deze erkentenis kon worden gebracht. Beide, Marc. en Matth. (27: 50), laten Jezus alleen „schreeuwen," zonder iets te spreken, wat Luc. waarschijnlijk *infra dignitatem Christi morientis* oordeelde (23: 46).

3. Even goed als Johannes zegt, dat de Logos vleesch werd, zou Marc. hebben kunnen zeggen, dat de Geest Gods vleesch werd: want zijn Christus moge iets van dien van Johannes verschillen, in den aard der zaak is dat verschil toch niet zeer groot. Ten einde dit in het licht te stellen, wijzen wij nog op de volgende trekken van het Christus-beeld, dat het Evangelie van Marcus ons teekent.

a. De Christus van Marc. is ook hierin aan dien van Johannes gelijk, dat er bij hem zelfs geen sprake kan zijn van ontwikkeling tot steeds klaardere zelfbewustheid.

b. De Christus, een zoo metaphysisch wezen, wordt volgens Johannes *vóór zijn sterven* door niemand gekend (14: 7, 9). Hierin stemt Mc. in zoover met hem overeen, dat geen mensch ter wereld Jezus *vóór zijn sterven* kent als den *Zoon van God*, al erkennen enkelen hem als den Zoon van David of als den Christus, hoewel niet in dien zin als hij dit werkelijk was. Terwijl bij Matth. (en misschien ook bij Luc.) de „kinderkens," en ook wel Jezus' jongeren hem kennen en erkennen als den Zoon van God (*Mt.* 11: 25 vgg. 14: 33. 16: 16. *Lc.* 10: 21 vgg.), zoo kennen hem, als zoodanig, bij Marc., behalve hij zichzelven (13: 32. 14: 61 vg.), alleen God zelf (1: 11. 9: 7), en de bovenzinnelijke démonen (1: 24, 34. 3: 11. 5: 7), van welke laatsten Meijboom (a. w., bl. 126) terecht opmerkt, dat de rol, die zij met hun bovennatuurlijk doorzicht in dit Evangelie spelen, zeker niet toevallig is. Waar Matth. de jongeren, na de stilling van den storm, doet uitroepen: „Gij zijt in waarheid de Zoon van God!" (14: 33) daar laat Marc. hen zich slechts ontzetten en verbazen (6: 15). Bij Matth. erkent Petrus Jezus als den Christus, *den Zoon van den levenden God* (16: 16), bij Marc. alleen als den Christus (8: 29). De woorden: „den Zoon van den levenden God," zijn geenszins een dogmatisch glossema, door Mt. aan den tekst van Marc. toegevoegd, (MM., bl. 120), maar 't is omgekeerd dogmatisme, hetwelk Marc. deze woorden heeft doen schrappen. „Dat," denkt Marc., „dat kon Petrus niet weten, het lag ver

„buiten zijnen gezichtskring!” Deze opvatting is noodzakelijk. In den tijd der redactie van onze Evangeliën was er niets dogmatisch meer in de benaming: De Zoon van God. Het bijvoegen van deze woorden zou daarom niets bijzonders hebben aangeduid, wel het weglaten, dat bij Marc. uit gnosticisme te verklaren is. Keim (a. w., I. S. 88) zegt: „Bij Marc. blijven de „jongeren terstond na den eersten aanloop in het *onverstand* ste-„ken, en de belijdenis van Petrus overvalt ons als een onver-„klaarbaar wonder.” Onverklaarbaar? Is dat voor een gnosticus (ook Keim erkent, dat Marc. dit is) iets zoo groots, Jezus te erkennen voor den Christus? Laat Johannes (6: 67 vg.) de Apostelen niet hetzelfde belijden? Integendeel, Jezus voor den Christus te houden, dit, zonder meer, had in zijne schatting al bijzonder weinig te beteekenen! Hem wezenlijk kennen, als den Zoon van God, dat deed *vóór zijn sterven* niemand. Zelfs de Dooper kent hem alleen als den *Sterkere* dan hij zelf, als dengene, die met den Heiligen Geest zou doopen (1: 7 vg.), d. i. als den Christus, wiens voorlooper hij was, maar niet als den Zoon van God (1: 10 vg.).

c. Het metaphysisch wezen van den Zoon van God openbaart zich verder hierin, dat hij de Heer is van de Geestenwereld. Of Matth. de Engelen boven hem stelt (24: 36), is onzeker, omdat het zich niet uitmaken laat, of hij in het geheel wel aan tegenstelling tusschen den Zoon en de Engelen gedacht heeft; maar Zeller heeft uitgemaakt, dat Marc. hem, zeer stellig, onmiddellijk nà den Vader, en boven de Engelen plaatst (13: 32. Zie Meyer, ad l., S. 178). Doch ook de onreine Geesten sidderen in zijne tegenwoordigheid, en leggen, met wanhoopskreten, getuigenis van zijne goddelijke hoogheid af. Ten einde nu deze hoogheid van Jezus boven het Geestenrijk te meer te doen uitkomen, voert Marc. veel krachtiger en vreeselijker démonen ten tooneele dan Mattheüs.

Zoo weet de laatste nog niets van het *Legioen* in de Gadaréners; hij schildert ze alleen als „zeer woest, zoo „dat nie-„mand langs dien weg kon gaan” (8: 28). Dit verschilt nog hemelsbreed van de huiveringwekkende beschrijving, die Marc. van den bezeten Gadaréner geeft (5: 3—5). Van eenen anderen bezetene zegt Matth. alleen: „Hij is maanziek, en „lijdt deerlijk; want dikwijls valt hij in het vuur, dikwijls in het

„water.” (17: 15.) Marcus noemt den démon eenen stommen Geest, en hangt alweder een schrikwekkend tafereel van zijne werkingen in den ongelukkige op (9: 17—22). Zegt de vader van dezen bezetene (9: 22) tot Jezus: „Indien gij iets kunt!” Jezus antwoordt hem: „Wat betreft dat: *Indien gij iets kunt*, „alles is mogelijk voor dengene, die gelooft;” d. i. als *gij* maar gelooft, voor mijne almacht moet zelfs de sterkste démon wijken. ’t Is er juist om te doen, om hier eens een zeer machtigen démon ten tooneele te voeren. Bij Matth. ontvangen de Jongeren wegens hun onvermogen, om den démon uit te werpen, wat voor bewijs van ongeloof geldt, eene scherpe berisping. Bij Marc. (vs. 19) geldt deze berisping „blijkens *αὐτοῖς* en *φέρετε*, niet de discipelen, maar de personen, die den bezetene brengen,” (P., bl. 261; verg. MM., bl. 305 vgg.). Jezus zegt hier alleen dit tot de Jongeren: „Deze soort van démonen *kan* door niets uit„varen dan door gebed.” [1]) Dat is: zij zijn volstrekt door menschen niet uit te werpen, God alleen vermag het, en de menschen kunnen hier niets doen dan *bidden*; God — en natuurlijk de Zoon van God. Hoe Meijboom (a. w. bl. 144) in deze woorden „een verwijt tegen het levenloos dogmatisme der gods„dienst van Jezus’ dagen” kan zien, begrijp ik niet recht. Alleen Marc. spreekt van een *προσκυνεῖν* der démonen voor Jezus (5: 6), hij (3: 11) en *Lc.* 8: 28 van een vallen der démonen voor Jezus’ voeten, van een bevelen (*ἐπιτάσσειν*) van Jezus aan hen, en een gehoorzaam zijn der démonen aan Jezus (*Mc.* 1: 27. 9: 25. *Lc.* 4: 34. 8: 31. 10: 17 vgg.); ook spreekt Mt. slechts eens (17: 18), Marc. en ook Luc. meermalen van *ἐπιτιμᾶν* der démonen door Jezus (*Mc.* 1: 25. 3: 12. 9: 25. *Lc.* 4: 35 vgg. 9: 42).

d. Wij lezen nooit, dat Jezus dit huldebetoon, deze onderwerping, der démonen afwijst; hij neemt het aan, omdat het hem toekomt. Maar menschen kennen hem wezenlijk niet, hij houdt zijn hooger wezen voor hen verborgen (*Mc.* 1: 25, 34, 44. 3: 12. 5: 43. 7: 36. 8: 26, 30. 9: 9). Is het wellicht om deze reden, dat Jezus het huldebetoon der menschen, voor zoo-

---

[1]) „en door vasten;” zegt Mt.-Jezus, d. i. door subjectieve vroomheid. Mc. kon dat „vasten” natuurlijk niet gebruiken. Geen subjectieve vroomheid geeft over deze demonen overmacht; God alleen kan ze doen uitvaren, en hij zal dit ook doen, wanneer gij hem daarom bidt.

ver als dit eene goddelijke vereering schijnt te zijn, beslist afwijst? Dat durf ik niet stellig beslissen. Volkmar (a. w., S. 110—112) beweert, dat Jezus daarom zoo geweldig vertoornd werd op den melaatsche (*Mc.* 1: 43), omdat deze geknield voor hem bleef liggen. Die geweldige, snuivende toorn schijnt hier vreemd, maar zal ik later, naar ik meen, voldoende verklaren. Van een geknield *blijven* liggen, staat er niets te lezen, en voor Volkmar's opvatting bestaat er alzoo geen grond. Hoe menigmaal vallen, volgens Marc., menschen Jezus te voet, bijv. 5: 22, 33. 7: 25. 10: 17).

Het eenige voorbeeld, dat hierop betrekking heeft, is dat van den rijken jongeling, niet evenwel, omdat hij hem te voet valt, maar omdat hij hem aanspreekt als: „Goede Meester!" (10: 17). Daarop zegt Jezus op vrij harden en afkeurenden toon: „Wat noemt gij mij „goed?" Wat onderwindt gij u daarover te oordeelen? Wel — zoo leze men tusschen de regels — wel ben ik dat, ik en God alleen, wiens Zoon ik ben; maar daarvan weet gij nog niets!

Zoo moet men intusschen dan alleen tusschen de regels lezen, als Matth. de oorspronkelijke redactie heeft (19: 16 vgg.), die met een bepaald doel door Marc. (10: 17 vgg.) gewijzigd is. Nu is *omnium fere consensu* de redactie van Marc. oorspronkelijker, terwijl Matth. haar om Christologische redenen zal hebben gewijzigd. Ik denk er anders over. Ik zal niet vragen: „Waarom „heeft dan Luc., de nog zooveel latere, zich niet aan die redac„tie gestooten?" maar ik meen, dat, indien Christologische redenen het woord: „Wat noemt gij mij goed?" moesten wijzigen, alsdan ook de Christologie van Marc. dit woord wel niet zou hebben toegelaten. Vragen wij liever: „Welke redactie is de minst gekunstelde?" Zeker niet die van Mc. en Lc.! In dat woord: „Goede Meester!" — een gebruikelijke titel! — is niet de minste aanleiding tot zulk een antwoord, als Jezus geeft. Zal iemand, thans aangesproken als: Beste vriend! er aan denken, om op het woord „beste" een nadruk te leggen, die er even min aan toekomt als aan het woord „goede" in den Griekschen titel: „Goede Meester"? Alleen bij Matth. is het verhaal volkomen natuurlijk. Wat Jezus bij Mt. zoo gedurig in de Joden gispt, is het hechten aan allerlei door God niet voorgeschreven geboden en leeringen van menschen, ten koste van de geboden van den *Eénen*, van God. Wanneer wij nu, in den

geest van Jezus naar Mt., bij: „Eén is de Goede," denken aan de verzwegen tegenstelling van al die leeringen en geboden der Ouden, dan is de gang van het geheele gesprek even eenvoudig als logisch. „Meester!" zoo luidt de vraag, zeer natuurlijk bij iemand, die eene hoogere deugd dan het in de wet gebodene wilde betrachten; „wat moet ik goeds doen, om het eeu„wige leven te hebben?" waarop Jezus dan antwoordt: „Wat „vraagt gij mij naar het goede? alsof er nog andere en hoo„gere plichten zouden wezen, dan die door God geboden zijn! „Eén is de goede," enz.

De gnostische Marc. kon natuurlijk het verhaal zóó niet gebruiken. Jezus zelf kon toch waarlijk niet geleerd hebben, dat „het goede" te vinden was in de wet des Ouden Testaments, en dat deze eigenlijk voldoende was, terwijl men er alleen maar nog iets, wat niet volstrekt geboden was, aan toevoegen moest, om eene hoogere volkomenheid [1]) te bereiken; eene voorstelling, die volgens hem, gelijk wij later zullen aantoonen, eene grove dwaling was. Jezus zou geleerd hebben, dat men door betrachting van de in de wet voorgeschreven plichten in het eeuwige leven kon nagaan! O Mattheüs, Mattheüs! Weet gij dan niet, dat het „goede" in Christelijken zin iets is, waarvan de Jood nog niets weten kon? Even weinig als de *Ἰουδαῖοι* bij Johannes! Als men dit verhaal bij Mt. en Mc. nauwkeurig leest, dan zal men moeten erkennen, dat geen Gnosticus uit dien tijd met de redactie van Mt. vrede hebben, of zich aan die van Mc. ergeren kon. Over de woorden: „En hem aanziende be„minde hij hem;" spreken wij later.

4. Nevens de macht van den Christus over de Geesten, wier *hulde* hij aanneemt omdat zij hem kennen, staat zijne *geestelijke macht, om de zonden op aarde te vergeven;* deze namelijk wordt door Mc. en Lc. uitsluitend aan Jezus toegekend, terwijl Mt. daarentegen haar generaliseert, en haar als eene volmacht Gods voorstelt. Ik denk aan de pericope over den paralyticus, *Mt.*

---

[1]) Zulk eene hoogere volkomenheid, boven het gebodene, was al vroeg in Jood-Christelijke kringen gangbare munt. Reeds de *Pastor Hermae* verklaart dit uitdrukkelijk. Voor zoover als de Gnostici van zulk eene hoogere volkomenheid spraken, bedoelden zij daarmede niet een of ander zedelijk werk, maar de hoogere Gnosis zelve. Mc. moest derhalve hier *de volkomenheid*, waarvan Mt. spreekt, uitschrappen.

9:1—8, *Mc.* 2: 3—12. *Lc.* 5: 18—26, die bij Mt. in den meest oorspronkelijken vorm bewaard is, omdat zij alleen bij hem eene scherp bepaalde beteekenis heeft.

Vooraf merk ik op, dat Matth. bij dit verhaal zoo uitsluitend aan de *geestelijke* beteekenis daarvan gedacht heeft, dat hij bij letterlijke opvatting Jezus aan de grofste zonde tegen de logica schuldig gesteld hebben zou. De *metaphysische wondermacht*, om zieken te genezen, en het *goddelijk praerogatief*, om zonden te vergeven, zijn twee disparate grootheden, waarbij men niet eens kan vragen: *Wat is lichter?* Dan had Jezus moeten zeggen: „Mijne wondermacht is een geloofsbrief van mijne zen„ding door God!" Maar daaraan wordt hier niet gedacht. Het bevreemdt mij, dat zelfs Baur (a. w. S. 87) dit niet ingezien heeft, waarom hij ook geen raad weet met de macht, aan de *menschen* (in het Meervoud) gegeven.

De zin is zeer eenvoudig. Matth. leert hier, dat aan de *menschen* (d. i. aan de gemeente van Jezus, vertegenwoordigd door hare voorgangers; verg. *Mt.* 16: 8. 18: 8) de macht (de volmacht) gegeven is, om op aarde de zonden te vergeven (vs. 6, 8); hij denkt hierbij aan de *potestas regenerandi*, die niet alleen Christus zelf bezat, maar die God *in den doop* ook aan de gemeente had toevertrouwd. De ongedoopte (de Heiden of Jood) is als een *lamme;* hij wordt door de *geloovigen* naar Jezus (de kerk) heêngedragen, en heeft alzoo zijn behoud evenzeer aan *hun*, als aan *zijn eigen* geloof te danken. De redeneering is deze: „Het onloochenbare feit, dat diegenen, die in de gemeente op„genomen zijn en den doop tot vergeving der zonden hebben „ontvangen, in nieuwheid des levens wandelen, dit feit is — wat „ook de Schriftgeleerden daartegen zeggen! — een voldingend „bewijs, dat de macht (volmacht), om de zonden te vergeven, „werkelijk aan de gemeente gegeven is: want wat is lichter, te „bewerken, dat een geestelijk lamme gezond wordt en in nieuw„heid des levens wandelt, of te verklaren, dat zijne zonden hem „vergeven zijn? Het laatste ligt immers in het eerste opge„sloten!"

Mc. en Lc. veranderen de strekking van het verhaal geheel. De eenig denkbare reden daarvoor is deze, dat zij uitsluitend aan Christus, en niet aan de menschen, de macht, om de zonden te vergeven, toegekend wilden zien. Hier wordt deze macht alzoo werkelijk eene *goddelijke* macht; zij plaatsen Christus in

dezen deele met God op ééne lijn, en spreken niet over eene volmacht, door God, gelijk aan Christus, ook aan zijne gemeente toevertrouwd. Ook voegen zij aan dit verhaal een trek toe, die het geheel bederft, nml. het openbreken van het dak. Dit doen zij om te doen uitkomen, hoe *groot* het *geloof* van den ongelukkige is, die zich zooveel moeite gaarne getroost. (Volkmar, a. w. S. 128. MM., bl. 177.) Zoo wordt dit verhaal bij Lc. een gewijzigd doublet van 7: 36—60, waar evenwel meer de *innigheid* des geloofs op den voorgrond treedt. Ook Scholten ziet met recht in dezen trek een bewijs van lateren oorsprong (MM., bl. 284), en A. Reville (*Etudes critiques sur l'Evangile selon Matthieu*, Leide, 1862, p. 139) acht mede de redactie van Matth. de oudste.

5. Voorts is de Zoon van God bij Marc. met *alwetendheid* toegerust, en, zoo dit ook bij Mt. en Lc. het geval is, Marc. doet het althans meer en sterker uitkomen, al komt Lc. hem hier zeer nabij. De alwetendheid van den Zoon, alleen minder groot dan die van God zelven, overtreft die der Engelen, *Mc.* 13: 32. Zoo *Mt.* 9: 4 en *Lc.* 5: 22 nog eene deur open aten voor natuurlijke verklaring, deze is bij Mc. gesloten (*Mc.* 2: 6 „in hunne harten," en vs. 8 „in zijnen geest." MM., bl. 214). Op onderscheiden plaatsen bij Mt. draagt het zich, *uit het oogpunt van het weten,* geheel natuurlijk toe, waar de parall. plaatsen bij Mc. en Lc. den toeleg verraden, om de alwetendheid van Jezus te doen uitkomen. Verg. *Mt.* 9: 21 vg. met *Mc.* 5: 30 en *Lc.* 8: 46 vg. — *Mt.* 18: 1 vgg. met *Mc.* 9: 33 vgg. en *Lc.* 9: 46 vgg. — *Mt.* 12: 10 vgg. met *Mc.* 3: 4 en *Lc.* 6: 7 vgg. — *Mt.* 26: 18 met *Mc.* 14: 13 en *Lc.* 22: 10.

6. Het kan ons, na al het gezegde niet verwonderen, dat Mc. den Zoon in eene volstrekt *eenige* betrekking tot den Vader plaatst. Noemt het vierde Evangelie Christus den „eeniggeboren" Zoon van God, Marcus doet dit zeker niet met zoovele woorden, maar hij laat toch dezelfde voorstelling duidelijk genoeg doorschemeren in het „éénen" van 12: 6. (Volkmar's exegese van deze plaats is zonderling: „Hij had nog éénen, „nml. knecht, een geliefden Zoon;" wat dan uitdrukken zal, dat ook de Zoon nog gesubordineerde knecht Gods is. Wie er dat in kan lezen! Het ἔτι drukt alleen uit, dat hij geene knechten meer had, maar niet dat de geliefde Zoon zelf een knecht is.) De andere Evv. hebben het woord „éénen" niet, *Mt.* 21: 37. *Lc.* 20: 9.

Men lette op de gradatie: Zoon, geliefde Zoon, eenige geliefde Zoon, bij Mt., Lc., en Mc.

Dat wij hier niet met iets toevalligs te doen hebben, niet met een woord („éénen”), waarop wij een nadruk leggen, dien Marcus wellicht volstrekt niet heeft bedoeld, dat integendeel de Christus van Marc. werkelijk de „eenige” Zoon van God is, blijkt ons overtuigend, als wij het gebruik van den *Vadernaam* Gods (met betrekking tot ons, menschen) in Marc. met het gebruik daarvan in de andere Evangeliën vergelijken. In het vierde Evangelie noemt Jezus God slechts eenmaal (20: 17) *uwen* Vader; maar daar duidt de herhaling van Vader (in „mijnen Vader en „uwen Vader”) aan, dat God in anderen zin Vader van den Zoon (diens *eigen* Vader, 5: 18), dan van de geloovigen is. J. bl., 85 vgg. Ook in Marc. past Jezus den Vadernaam Gods slechts eenmaal op de geloovigen toe; nml. 11: 25, 26. Van deze plaats is al terstond vs. 26 critisch onecht, en ook door Tischendorf weggelaten. Maar ook vs. 25 komt mij, met Scholten (MM., bl. 202, 244), zeer verdacht voor. Want *a.* wordt de term: „die in de hemelen is;” nooit door Marc. gebruikt; *b.* het geheele vers klinkt al zeer weinig Marcinisch; *c.* het is in den samenhang misplaatst; en *d.* nergens elders in Marc. vinden wij gezegden, die *uitsluitend* aan de bergrede (*Mt.* 5—7) eigen zijn, zoodat *Mc.* 11: 25, met *Mt.* 5: 23 en 6: 14 parallel, het eenige bewijs van bekendheid zou wezen, hetzij van Marc. met de bergrede, hetzij van den redactor van deze met Mc. Wel zijn *htc.* 4: 21, 24. 9: 43 vgg. 50 achtereenvolgens parallel met *Mt.* 5: 15. 7: 2. 5: 30 vg. 5: 13; maar tevens met *Lc.* 8: 16 vgg, en 11: 33. *Lc.* 8: 18 en 6: 38. *Mt.* 18: 8 vgg. *Lc.* 14: 33. Réville (a. w. p. 168 s.) merkt te recht op, dat de meer woordelijke overeenkomst van *Mc.* 4: 24 met *Mt.* 7: 2 dan met *Lc.* a. pll. niets bewijst, omdat wij hier met een *spreekwoordelijk* gezegde te doen hebben. Verreweg het overvloedigst wordt in het eerste Ev. de Vadernaam Gods met betrekking tot ons gebezigd. Lucas zoekt den Vadernaam (vooral met een bijgevoegd voornaamw.: *uw, onze,* enz.) „veel meer te vermijden; en dien, waar hij bij „Mt. voorkomt, te veranderen in *God* of *Allerhoogste* of alleen in „*Vader*, zonder bijvoeging van *uw*. Verg. respect. *Mt.* 5: 45. „6: 9, 26. 7: 11. 10: 20, 29 met *Lc.* 6: 35. 11: 2. 12: 24. „11: 13. 12: 12, 6. Slechts op een paar plaatsen behoudt Lc. „door inconsequentie de uitdrukking *uw* Vader, 6: 36. 12: 30,

„32, en nog wel op de laatste plaats, waar Jezus het oog heeft „op de *kleine kudde*, d. i. op de onaanzienlijke schare der Hei-„den-Christenen, die later zouden worden toegebracht." P., bl. 74, 113 vg.

III. De mensch Jezus en de Christus, de Zoon van God.

Is de Zoon, de vleesch-geworden Geest van God, een geheimzinnig verheven wezen, dat ja zich vertoont als mensch van vleesch en bloed gelijk wij, maar dat wezenlijk is de Geest, inwonende in eenen mensch die slechts passief orgaan voor hem is: dan ook kan het ons wel niet verwonderen, indien het ons blijkt, dat bij Marcus de *mensch* Jezus opgaat in en verzwolgen wordt door den *Zoon van God* Christus. Laat ons dit onderzoeken.

1. Wij zouden aan het tweede Evangelie geen recht laten wedervaren, als wij de vele wezenlijk schoone trekken van het daarin geteekende Christus-beeld voorbijzagen of niet genoeg waardeerden. Ook bij Mc. treedt de Christus op als onvermoeid weldoener der lijdende menschheid, haar redder. Over ongelukkigen wordt hij met innerlijke ontferming bewogen, 1: 41, en vooral gevoelt hij medelijden met de herderlooze schare, 6: 34. 8: 2. Behoeft hij ook nooit rust voor zichzelven, aan zijne jongeren wil hij haar niet onthouden, 6: 31. Met tollenaars en zondaars zit hij aan (of eigenlijk: zij met hem), omdat hij gekomen is om zondaars tot bekeering te roepen, 2: 15 vgg. (Volgens Scholten, MM., bl. 214, is *Mc.* 2: 17 *b* een dogmatisch glossema van Deutero-Marcus). Wie hem geloovig om redding vragen, hen begroet hij met den naam van „kind!" of „dochter!" gelijk hij ook zijne jongeren eens als „kinderen!" aanspreekt, 2: 5. 5: 34. 10: 24. Hij schenkt den schuldige vergeving van zonden, 2: 5. Hij omhelst de kinderen en stelt hen aan zijne Jongeren ten voorbeeld, 9: 36 vgg. 10: 13 vgg. Over ongeloof verwondert hij zich, 6: 6. Hij vertoornt en bedroeft zich over verharding, 3: 5. Hij neemt de vrome Maria, die zijn hoofd zalft, in vriendelijke bescherming tegen zijne Jongeren, 14: 6 vgg. Den rijken jongeling bemint hij, 10: 21. Diegenen, die Gods wil doen, noemt hij zijne broeders en zusters en moeder, 3: 33 vgg. [1]) Hij leeft in gedurig gebed, 1: 35. 6: 46 en

[1]) In het voorafgaan aan, of volgen van μου op *broeder* kan ik niet, zooals Scholten, MM., bl. 151, eene Christologische strekking vinden. Mattheus laat

Gethsémané. Hij verklaart gekomen te zijn, om te dienen en zijne ziel te stellen tot een rantsoen voor velen, 10 : 45. (Deze laatste plaats houdt Scholten, MM., bl. 243 vg., voor een dogmatisch toevoegsel van Proto-Marcus aan de oorspronkelijke schets.)

2. In al de genoemde trekken van Jezus' beeld is er eene zeer groote overeenkomst tusschen de synoptische Evangeliën. Toch merken wij op *a.* dat Marcus zelfs op de genoemde pll., als wij ze met de parall. pll. in Mt. vergelijken, enkele vriendelijke trekken weglaat, en er enkele harde trekken aan toevoegt, bijv. „Wees welgemoed!" *Mt.* 9 : 2, 22 verg. met *Mc.* 2 : 5. 5 : 34; „vertoornd" *Mc.* 3 : 5 verg. met *Mt.* 12 : 13. — *b.* dat eene en andere trek van de hier geteekende gevoelsaandoeningen van Jezus eene andere beteekenis verkrijgen, wanneer wij ons bekend gemaakt hebben met het bepaalde doel, waarmee Mc. ze zóó teekent. (Dit zal ons later blijken.) En vooral *c.* Wel is Matth. zeer rijk in beelden of uitspraken van Jezus over Gods betrekking tot ons, die ons Gode nabij brengen, ons tot God trekken, ons meer of min vertrouwelijk met hem maken, uitspraken, die het beminnelijke standpunt eener naïeve, kinderlijke, gemoedelijke vroomheid vertegenwoordigen; wel zijn de redenen van Jezus in Luc., die intusschen niet meer staat op het standpunt dier liefelijke, naïeve vroomheid van het kind, zeer rijk in gezegden en beelden, die ons de geheel en al *vrije* genade Gods, zijne oneindig groote zondaarsliefde, meesterlijk teekenen; maar van dit een en ander is zelfs geen spoor te ontdekken bij Mc., wanneer wij de verdachte plaats, 11 : 25, uitzonderen. Hetzelfde, als van Mc., zou ook van het vierde Evangelie gelden, indien hier het genoemde gemis niet ruimschoots vergoed werd door eene bezielde voorstelling van de mystische innigheid, die onze betrekking tot God verkrijgt door onze levensgemeenschap met Christus, terwijl bovendien in dit Evangelie de liefde van Christus tot de zijnen krachtiger geteekend wordt dan in eenig ander geschrift des N. Testaments.

3. Wat wij bijna geheel te vergeefs in den Christus van Marc.

Jezus ook eerst spreken van ἀδ. μου, terwijl Jezus dan, nader verklarend, zegt: „want wie Gods wil doen, deze is μου ἀδ." d. i. bij mij (in onderscheiding van hetgeen bij de menschen het geval is) bij mij is het er zoo meêgelegen.

zoeken, het is het *menschelijke* in engeren zin, die menschelijke zwakheid, die buiten de zedelijkheid omgaat, en alleen uit het gevoel van beperktheid voortvloeit, gevoel van behoefte aan deelneming, aan sympathie, aan aansluiting, het persoonlijke in Jezus' betrekking tot degenen, met welken hij verkeert. Veeleer staat Jezus buiten en boven den kring der menschen, die hem omringen, en dit komt niet alleen uit in zijn eigen gedrag, maar ook en nog meer in den indruk, dien hij maakt op anderen, of in het gevoel, hetwelk dezen, ook zijne Jongeren, hem toedragen. Nooit zien wij bij Mc., dat Jezus met iemand anders, wie dan ook, in een innig rapport staat. Nooit kaatst het gelaat zijner vrienden iets terug van het hemelsche licht, dat van hem uitstraalt, en nooit schijnt een straal zijner eigene zedelijke hoogheid en reinheid de ziel zijner vrienden te verhelderen. Veeleer blijven allen scherp contrasteerend tegenover Jezus staan. Er zijn hierop zeker uitzonderingen, maar meer schijnbaar dan wezenlijk. Men vergete toch niet, dat sommige figuren in de traditie eene al te vaste gestalte hadden verkregen, dan dat de Evangelist daarin verandering kon brengen. Hiertoe mag men veilig rekenen den vrouwenkring, die Jezus volgt en dient, in het algemeen, en Maria, die hem door zalving ten doode wijdt, in het bijzonder, verder de „Hozanna!" roepende schare, den hoofdman bij het kruis, en Jozef van Arimathea. Overigens bevat Mc. geen enkelen trek, waaruit persoonlijk vriendschapsgevoel van Jezus spreekt, met uitzondering van 10 : 21, waar het heet, dat Jezus iemand, wien hij voor het eerst ontmoette, beminde — later zien wij waarom — hoewel deze liefde slechts voor een oogenblik was. Alle indrukken, die Jezus bij Mc. door persoon, woord en werken maakt, vloeien samen in ontzetting en verbazing, vrees en verslagenheid (1: 22, 27. 5: 15, 20. 6: 2. 9: 15, 32. 10: 24, 26. 11: 18. 12: 17. 15: 5, 44. 16: 5), die menigmaal zelfs met eene zekere overlading worden beschreven (4: 41. 5: 33, 42, 6: 51. 7: 37: 10: 32. 16: 8).

4. De vijanden van Jezus worden door menige penseelstreek van Mc. nog iets zwarter gemaakt dan op de parall. pll. bij Mt. en Luc., bijv. 3: 5 (toorn over hunne verhardheid); 3: 22, 30 („hij *heeft* Beëlzebul"); 6 : 20 (Herodes is diep doordrongen van des Doopers voortreffelijkheid en vermoordt hem toch); 8: 11 en 9: 14, 16 (*συζητεῖν*); terwijl Jezus alleen bij Mc. herhaaldelijk, opziend naar boven, diepe zuchten slaakt (7 : 34. 8: 12).

Genezenen of beweldadigden, aan wien Jezus ernstig verbiedt daarvan te spreken, storen zich daaraan zoo weinig, dat zij het des te meer doen (1: 43 vgg. 7: 36); maar nooit lezen wij bij Mc. (zooals bijv. *Lc.* 5: 25. 13: 13. 17: 15. 18: 43), dat zij daarover God verheerlijken. Ja in het algemeen wordt bij Matth., maar inzonderheid bij Luc., veel meer dan bij Marc., de opgetogenheid der schare over Jezus' persoon en zijne woorden en werken beschreven als blijdschap, als geloof, als verheerlijking van God (*Mt.* 9: 8. 15: 31. *Lc.* 5: 26. 7: 16. 9: 43. 13: 17. 18: 43. *Mc.* 2: 12).

Nooit lezen wij in Mc., dat iemand door Jezus bijzonder geprezen wordt. Ja, als wij de zoo even genoemde staande typen uitzonderen, dan zijn het de rijke jongeling, en die Schriftgeleerde, die verstandig geantwoord had, 12: 34, welke nog den hoogsten lof uit Jezus' mond ontvangen, beide, gelijk ons blijken zal, met een scherp bepaald *dogmatisch* doel. Het spreekt van zelf, dat wij hier al zulke lofspraken op menschen uitzonderen, die volstrekt onmisbaar waren, hetzij om de noodzakelijkheid van het *geloof* in Jezus voor allen, die door hem behouden willen worden, hetzij om de heerlijkheid van den wonderdoener zelven te doen uitkomen, zooals *Mc.* 2: 5. 5: 34. 7: 29. 9: 24. 10: 52. Jezus prijst niet, als bij *Mt.* (15: 28) het *groote* geloof der Kananesche vrouw, *Mc.* 7: 29. Ja, zoo Jezus, volgens *Mt.* 8: 10 en *Lc.* 7: 9, zich eens over een groot geloof *verwondert*, bij Mc. *verwondert* hij zich alleen over ongeloof, 6: 6, — eene verwondering, die tevens eene bedekte verheerlijking van zijne eigene grootheid is.

Wat nu bepaald Jezus' Jongeren aangaat, hun geeft hij bij Mc. niet, zoo als *Mt.* 5: 13, den eerenaam van zout der aarde, maar hij verandert deze — intusschen wel niet aan *Mt.*, veeleer aan *Lc.* 14: 13 ontleende — spreuk geheel, al maakt hij er een niet minder inhoudvol gezegde van, *Mc.* 9: 49 vg. Waar Jezus bij Mt. zijne discipelen „onschuldigen" noemt (12: 7), daar laat *Mc.* 2: 6 dit woord weg; maar wel lezen wij bij Mc., waarvan weder de parall. pll. bij de anderen zwijgen, dat Jezus eens zijnen Jongeren hun gedrag *zeer kwalijk nam*, iets, waarvoor zeker geen voldoende reden bestond, indien wij dit verhaal (10: 14) als *historie* moesten beschouwen. Jezus ἐπιτιμᾷ zijnen discipelen volgens *Mc.* 8: 30 en *Lc.* 9: 21, waar hij hen volgens *Mt.* 16: 20 alleen maar διαστέλλεται.. Herhaaldelijk wordt, alleen bij Mc.,

hunne *hardheid van hart* berispt, 6 : 52. 8 : 17. Ja zelfs past Jezus, *Mc.* 8 : 18 op hen toe dat scherpe woord uit *Jesaja*, dat elders uitsluitend wordt toegepast op de verblinde schare. Eindelijk, waar Jezus, *Mt.* 19 : 28, aan zijne twaalve wegens hunne getrouwheid en vele opofferingen het schitterendste loon toezegt, daar laat Marc. Jezus hun antwoorden met een algemeen gezegde over de belooning van alle zelfopoffering om zijnentwil, 10: 29. Evenzoo spreekt Jezus zeker ook bij Luc.; maar Lc. neemt toch de volgens *Mt.* 19: 28 door Jezus gesproken woorden elders op, 18: 29. 22: 30.

5. Trouwens, indien de aanhangers van Jezus, ook zijne twaalve, werkelijk zulke lieden waren, als zij waren volgens Marcus, dan verdienden zij in geenen deele, anders of beter door Jezus bejegend te worden. Reeds aan het begin van den lijdensweg laat Mc. de meeste discipelen van Jezus ontrouw aan hem worden, terwijl ook de twaalve hem slechts schoorvoetend volgen, 10: 32.

Hun verstand beschrijft hij als bekrompen, zeer ver beneden het middelmatige. Nu zegt Réville (a. w., pag. 134) wel, „que cette incapacité est en soi un fait historiquement établi et psychologiquement vraisemblable,” maar inderdaad is evenmin het eene als het andere juist. Menschen van een zoo bekrompen verstand (halve idioten) had Jezus wel niet tot zijne twaalve kunnen kiezen, en zij zouden althans gewis niet tot zulk eene auctoriteit in de gemeente zijn gekomen. Marcus (9: 32) toch teekent, evenals *Lc.* 18: 34, hunne onwetendheid veel sterker dan *Mt.* 17: 22, en Mc. alleen (4: 13. 9: 10) veel sterker dan beide anderen (*Mt.* 13: 11 vgg. 17: 9, *Lc.* 8: 9 vgg. 9: 36). Meijboom (a. w, bl. 124 vg.) wijst ook hierop, „hoe *kinderachtig* „de Jongeren zich meermalen aanstellen. Op Jezus' vraag, wie „hem heeft aangeroerd, wijzen zij op het dringen der menigte, „5: 31. Zij tellen de penningen op, die er vereischt zouden wor„den om vijfduizend menschen te voeden, 6 : 37, en zij zijn, als „de vierduizend hongeren, nog niet veel wijzer, 8 : 4. Zelfs na „beide wonderen klagen zij nog over broodsgebrek 8: 16. Wat „*uit de dooden opstaan* beteekent, vatten zij niet, 9: 10; de ge„heele lijdensprediking is hun een raadsel, 9 : 32, niettegenstaande „Jezus vrijuit spreekt. 8: 32. Navragen durven zij niet, 9: 32.”

Op hun gedrag valt bij Mc. ook niet veel te roemen; want datzelfde brengt hen bij Mc. alleen maar tot hoogst laakbare

vrees, 6: 51, wat hen bij Mt. beweegt tot aanbidding en geloof, 14: 33 (eene evenwel ook bij Mt. misplaatste erkenning van Jezus als den Zoon van God; verg. *Mt.* 16: 15 en MM., bl. 47). Waar zij volgens *Mt.* 8: 27 zich *verwonderen*, daar *vreezen* zij volgens *Mc.* 4: 41, terwijl *Lc.* 8: 25 beide deze voorstellingen vereenigt. Alleen Mc. en Lc. berichten, dat zij, in strijd met den geest van hunnen Meester, iemand verbieden, démonen uit te werpen, *Mc.* 9: 38 vg. *Lc.* 9: 49 vg.

Ook hun gevoel is alles behalve fijn, alweder het minst bij Mc. Terwijl hij en *Mt.* berichten, dat de twaalve aan Maria haar liefdevol gedrag jegens Jezus euvel duidden, zoo weet alleen *Mc.* bovendien nog, dat zij grimmig vertoornd werden op de edele vrouw, 14: 5. Bij de lijdensaankondiging worden zij volgens *Mt.* 17: 23 bedroefd; *Mc.* 9: 32 is er van droefheid geen sprake. Alleen als Jezus ronduit verklaart, dat één hunner hem verraden zal, *beginnen* zij volgens *Mc.* 14: 19 droevig te worden, hoewel niet *σφόδρα*, zooals *Mt.* 26: 22. Ook de berouwvolle Petrus beweent wel bij alle Evv. zijnen val, maar bij Mc. alleen niet *πικρῶς*, 14: 72.

Van innige persoonlijke betrekking tot Jezus is er dan ook bij de Jongeren niets te bespeuren, gelijk trouwens de Jezus van Mc. al die kenmerken mist, die de voorwaarden van persoonlijk betrekkingsgevoel zijn.

6. De Jezus van Mc. toch heeft slechts in zoover menschelijk gevoel, als men dit ook wel aan de Godheid zelve toekent, maar alle andere menschelijke gemoedsbewegingen zijn hem geheel en al vreemd. „In alles verzocht als wij," heet het *Hebr.* 4: 15, „kan onze Hoogepriester medelijden hebben met onze „zwakheden." Dat zij verre, leert Mc., dat Jezus *als wij* verzocht zou zijn! Ja, Mt. en Lc. laten hem verzoeken door den duivel met zeer menschelijke verzoekingen. *O sancta simplicitas!* De almachtige Heer van geheel het Geestenrijk zou zich door Satan hebben laten medevoeren naar den tempel, op een hoogen berg? Neen, maar de verzoeking in de woestijn was veeleer een niet te beschrijven mysterieuse strijd tusschen den Satan en de woestijngedierten (d. i. de duivelen) aan de eene, en Jezus en de Engelen Gods aan de andere zijde! (Verg. MM., bl. 279.) Marcion en de Evang. Johannes, consequenter dan Mc., willen in het geheel niets weten van de verzoekingsgeschiedenis; doch ook Mc. haalt de pen door de drie zoo zinrijke messiaansche

verzoekingen (van Jezus en zijne gemeente), die Mt. verhaalt en Lc. door omzetting een weinig misvormd heeft. Verg. P., bl. 226 vg. [1])

Maken reeds *Mt.* 12 : 46 vgg. en *Lc.* 8 : 20 vgg. het familiegevoel bij Jezus en zijne bloedverwanten tamelijk zwak : Mc. gaat daarin veel verder; hij laat Jezus' bloedverwanten uitgaan om hem, als ecstaticus, te vatten, 3 : 21; en wederkeerig verklaart Jezus, dat een Profeet ongeëerd is ook bij zijne συγγενεῖς, 6 : 4. *Mt.* 12 : 49 worden voorts tegenover Jezus' zinnelijke maagschap alleen zijne „discipelen", de enge kring zijner vrienden, zijne (geestelijke) broeders en zusters genoemd, *Mc.* 3 : 32, 34 bovendien nog eene groote schare. Verg. Meijboom, a. w. bl. 153. Op Jezus' lippen, bij Mc., nooit eenig woord, dat van vaderlandsliefde getuigt. Geen „Jeruzalem, Jeruzalem!" geen tranen over de deerniswaardige toekomst der ongelukkige stad, zoo als *Mt.* 23: 27. *Lc.* 19: 41 vgg.

Na de zoo gewichtige belijdenis van Petrus, 8 : 29, spreekt de Jezus van Marc. geen woord, dat van eenige blijdschap of ingenomenheid getuigt, *Mt.* 16 : 17. Evenmin zien wij, na dat andere woord van Petrus, dat daarop weldra volgde, bij den Jezus van Marc. eenige wezenlijke gemoedsbeweging; hij spreekt *Mc.* 8: 33 niet tot Petrus, zooals *Mt.* 16 : 23, maar in het algemeen tot zijne discipelen, om hen te vermanen, alsof dat woord van Petrus hem alleen getroffen had *om hunnentwil*; Marcus toch laat uit het antwoord van Jezus juist datgene weg, waarop bij Mt. de nadruk valt, en dat eenen schijn van menschelijke zwakheid op Jezus werpt, nml. σκάνδαλόν μου εἶ. Verg. Meijboom, a. w., bl. 143.

Ook Marcus beschrijft ja de diepe ontroering van Jezus in Gethsémané, gelijk immers ook *Joh.* 12: 27 vg. van zoodanige ontroering gewaagt. Maar dat: „met mij;" hetwelk van behoefte aan deelneming getuigt (*Mt.* 26: 38, 40 : „Blijft hier en waakt

---

[1]) Bij *Mt* zijn deze verzoekingen 1o. messiaansche verzoekingen, zooals hij ze zich dacht in het leven van Jezus zelven; maar ook 2o. en vooral, verzoekingen, die de Heer (vertegenwoordigd door zijne gemeente na hem) had te verduren. In den laatstgenoemden zin ziet de *eerste* verzoeking op de armoede en ellende van 's Heeren gemeente in den vroegsten tijd; de *tweede* op het later gedurig toenemend ongeduld, waarmede de gemeente den Heer op de wolken verbeidde; de *derde* op de wereldmacht, in de handen des Satans, hoewel zij wezenlijk aan Christus en zijne gemeente toekwam.

met mij;" en: „Kunt gij dan niet één uur *met mij* waken?"), laat *Mc.* 14: 34, 37 weg, gelijk hij evenmin dat aandoenlijk woord van Jezus, *Lc.* 22: 15, heeft: „Ik heb grootelijks begeerd, dit „Pascha met u te eten, vóór dat ik lijde."

Vooral Luc. Ev. is rijk in zoodanige trekken of woorden van Jezus, die, hetzij rechtstreeks of zijdelings, een gunstig licht werpen op Jezus' jongeren of anderen; maar ook bij Mt. ontbreken zij niet. Verg. *Lc.* 4: 15, 22, 42*b*. 7: 4, 5, 6—9 (*Mt.* 8: 8—10). *Lc.* 7: 29 (*Mt.* 21: 31 vg.). *Lc.* 7: 36—50 (waaraan evenwel de zalving van Jezus door Maria bij Mt. en Mc. parallel geacht worden kan. P., bl. 185, 254, 383). *Lc.* 10: 17—20, 21 (*Mt.* 11: 24). *Lc.* 10: 23 vg. (*Mt.* 13: 16 vg.) *Lc.* 10: 38—42. 11: 1, 27 (verg. 14: 15). 12: 32 (*Mt.* 18: 14). *Lc.* 13: 13. 19: 1—10, 48*b*. 22: 15, 28, 45 („van droefheid"). 23: 27, 40—44, 48. Bij Marc., zegt Keim (a. w., I. S. 91) is Jezus „vor Allem „heroisch bis zum Tod, so dass auch die Leidentlichkeit der „Versuchung trotz Teufel und wunderlicher Bestien, die bei „Markus erscheinen, sich verringert, sogar der Kampf in Geth„semane, wo der Sturm der Bitten sich verkürzt, und auf Gol„gotha, wo kein Schmerzruf, sondern ein erstaunlicher Heldenruf „dieses Leben endigt." Verg. *Mc.* 14: 36, 39.

Is het nu, alles te zamen genomen, niet duidelijk, dat Mc. den bepaalden toeleg gehad heeft, om in Jezus een wezen te teekenen van geheel ander maaksel dan wij? dat hij een schaduw werpt op alle overigen, ten einde alzoo het licht van den Eenige te helderder te doen schitteren? dat hij geen innigen band tusschen dezen en iemand anders tot stand komen laat, om zoo het *methaphysisch* wezen van Jezus te beter aanschouwelijk te maken?

IV. HET AARDSCHE LEVEN VAN JEZUS IN VERBAND MET ZIJN LIJDEN EN STERVEN.

Een metaphysisch wezen, als de Christus van Mc., past niet recht in deze aardsche huishouding; zelfs is zijn menschelijke bestaansvorm wezenlijk slechts eene omhulling zijner heerlijkheid. Deze kan alzoo niet openbaar worden, of eerst moet hij weder, ontdaan van het vleesch, als Geest zijn eigen leven leven. Wel staat de Christus van Mc., het in den mensch gevaren *Πνεῦμα*, niet geheel en al gelijk met den vleeschgeworden *Λόγος* van Johannes; maar toch is het verschil niet zeer groot, wan-

neer men bedenkt, dat Mc. niet veel anders dan den *exoterischen* Christus heeft willen teekenen, die *esoterisch* eerst *na zijnen dood* openbaar wordt. Laat ons, om dit in het licht te stellen, onderzoeken, in welke verhouding Mc. het aardsche leven van den Christus stelt tot zijn lijden en sterven. Vooraf evenwel een enkel woord over deze verhouding, naar de geloofsbewustheid der oudste gemeente.

1. Paulus en Johannes stemmen, onder anderen, ook hierin overeen, dat zij in zoover het hoofddoel van het aardsche leven van den Christus stellen in zijnen lijdensdood, als deze laatste noodzakelijk was, om hem, den nu in den hemel verheerlijkten en Geest geworden Christus, te maken tot bron van het ware, eeuwige leven voor de zijnen. Paulus legt evenwel, in dienst van zijn universalisme als Heidenapostel, meer dan Johannes, nadruk op de *negatieve* zijde der beteekenis van Jezus' dood, nml. als opheffing der wetsbedeeling, of als zoenoffer. Johannes denkt bijna uitsluitend aan de *positieve* levensmededeeling, die na Jezus' dood begonnen is. Volgens hem had het aardsche leven van Jezus geen ander doel, dan om zijne Logosheerlijkheid in die mate te openbaren, als noodig was, zou hij zich later door den Parakleet volkomen openbaren aan en in de harten der geloovigen. Zoodanige, zij het ook aanvankelijke, openbaring der Christusheerlijkheid gedurende Jezus' leven erkent Paulus niet; zij was zelfs met zijn stelsel in strijd, en hij had haar ook niet noodig, aangezien voor hem de opstanding van Jezus de eenige, maar ook afdoende legitimatie van zijn Zoonschap van God was, terwijl eerst toen de eigenlijke heerlijkheid van den Christus was begonnen. Het aardsche leven van Jezus had voor hem alleen deze beteekenis, dat Jezus *onder de wet*, en wel *zondeloos*, moest leven, om een vloek te worden voor ons en ons van de wet te verlossen.

2. Het groote raadsel, welks oplossing de voornaamste taak was van de oudste apologetiek: „hoe het σκάνδαλον des kruises „te verklaren en weg te nemen?" werd door Paulus opgelost door zijne bekende rechtvaardigings-, of verzoenings-, of zoenoffertheorie. Maar de Jood-Christenen kenden aanvankelijk deze oplossing niet, en zij konden haar in dezen vorm, als te antinomistisch, ook niet wel erkennen. Dezen nu zochten aanvankelijk de bedoelde opheffing van de ergernis des kruises in de verheerlijking van het martelaarschap. De schriftuurlijke grondslag

voor de oplossing, door Paulus voorgestaan, was de „lijdende „en stervende knecht Gods" volgens *Jesaja* 53, terwijl „de ver-„volgde en gedoode profeten van Israël" de profetische typen waren, waarop men zich ten gunste der andere oplossing beriep. Intusschen, wat ook overigens Paulinisten en Jood-Christenen aanvankelijk bleef scheiden, deze twee oplossingen vloeiden weldra samen. De *offertheorie*, hoewel in eenigszins gewijzigden vorm, en zonder dat men daarmede eene *klare* voorstelling verbond, vereenigde zich bij de Jood-Christenen met hunne oorspronkelijke voorstelling van Christus, als martelaar (met de *profeten-type*), hoewel toch de laatste op den voorgrond bleef staan. Dit is het standpunt der *Apocal.* van Johannes, die Christus eerst en vooral teekent als den waarachtigen en getrouwen *Μάρτυς* —bloedgetuige. Maar ook bij de latere Paulinisten vond de Jood-christelijke verklaring ingang, schoon zij de offertheorie op den voorgrond bleven stellen. Dit is het standpunt van *Philipp.* (bijv. 2: 6—11 enz.,) ook van *Hebr.* Lucas daarentegen, hoewel Paulinist, wijst, even als Matth., vooral op de *profeten-type.*

3. Dit nu is blijkbaar eene onlogische vermenging van twee zienswijzen, die onhoudbaar is, (iets, wat haar wellicht bij de heerschende kerk zeer aanbeval; de kerk toch heeft eene merkwaardige virtuositeit geopenbaard in het samenknoopen van contradictiën tot een of ander dogma). Is toch de Christus, naar den raad van God, gestorven *met een absoluut eenig doel,* dan heeft het geen zin, zijnen dood op ééne lijn te stellen met den dood van de oude Profeten. Doet men dit laatste, dan brengt men ook Jezus' dood onder de rubriek eener *algemeene wet* in het Godsrijk, en neemt men alzoo het volstrekt eenige van zijne beteekenis weg.

Deze inconsequentie, waaraan de Kerk zich niet stoorde, bleef den dieper denkenden niet verborgen. Hoe hooger men Christus stelde, te meer moest zich de gnostische richting aankanten tegen de toepassing van de *profeten-type* op, of de voorstelling van Christus als voornaamsten martelaar. De absoluut Eenige moest vooral ook in zijn sterven een *eenige* zijn. Zoo is dan ook in het Logos-Evangelie van genoemde *profeten-type* geen spoor te ontdekken. In dit boek verkrijgt Christus' dood eene beteekenis, volkomen passend voor de gnostische richting. Komt namelijk, uit kracht van het contrast, het zuiver geestelijk, hemelsch karakter der heerlijkheid van Christus te meer aan het

licht, hoe dieper zijne zinnelijke vernedering is: vooral dit evenwel is de beteekenis van den dood van Jezus, dat deze gebeurtenis het keerpunt is van de louter exoterische, en van de hoogere geestelijke of esoterische kennis van den Christus en van zijn evangelie. Nu eerst, na den dood van Jezus, kan het Logos-pneuma vrij uitstroomen in de harten der geloovigen; want nu is het stoffelijk omhulsel verbroken, waarin het, in de dagen des vleesches van Jezus, als opgesloten was. Voor de gnostische richting alzoo ligt 1°. het eenig wezenlijke doel van Jezus' leven op aarde in zijn sterven, of in die zelfopenbaring en zelfmededeeling, die eerst na zijnen dood aanvangen kon, en kan er alzoo 2°. geen sprake van zijn, dat de marteldood van Israëls profeten eene profetische type van Jezus' dood zou zijn.

4. Ook bij Marcus wordt, gelijk wij reeds gezien hebben, eerst na den dood van Jezus de Zoon van God door de wereld gekend en erkend. Zoo is het dan de vraag, of er nog meer bij komt, hetwelk ons recht geeft om aan te nemen, dat zijne voorstelling omtrent de verhouding van Jezus' leven tot zijn sterven verwant is met die van Johannes, al is zij dan ook minder ontwikkeld.

Men zou het Marcus-Evangelie wel het Euthus-Evangelie kunnen noemen, wegens het ongewoon veelvuldig gebruik van dit bijwoord. Als wij het onechte slot (16 : 9—20) en de daaraan parall. gedeelten van Mt. (28: 9 vgg.) en Luc. (24: 9 vgg.) niet mederekenen, dan staan deze drie geschriften, naar hunne lengte, in deze verhouding: Mt. = 38; Mc. = 23; en Lc. = 39. Kwam het woord εὐθ., dat Mc. 44 maal heeft, betrekkelijk even dikwijls in de andere Evangeliën voor, dan zou het in Mt. 72 à 73, in Luc. 74 à 75 maal gelezen worden, terwijl nu Mt. het 18, en Luc. slechts 7 maal heeft. Met uitzondering van *Mc.* 1:23 en 7: 35, komt dit woord altijd slechts in zulke pericopen voor, die ook in Mt. worden gevonden; in deze pericopen bezigt Mt. het 12 maal, en derhalve Mc. op 30 parall. plaatsen, waar Mt. het niet heeft. — Wanneer wij nu evenwel het Evangelie van Marc. in tweeën deelen, en de caesuur tusschen *Mc.* 9 : 29 en vs. 30 laten vallen (welke caesuur met die tusschen 17: 21 en 22 bij Mt. overeenkomt), dan staat de eerste helft van Marc. tot de tweede, als 5 tot 4. In deze eerste helft komt εὐθ. 38 maal voor, zoodat de tweede helft het naar deze evenredigheid 30 à 31 maal moest hebben, in plaats waarvan wij daar dit

woord slechts 6 maal lezen. Dit is te merkwaardiger, omdat in alle overige details de stijl van Marcus in de beide helften volkomen dezelfde blijft, gelijk men zien kan uit de nauwkeurige tabellen in MM., 164 vgg. Niet minder merkwaardig is dit, dat in deze tweede helft Mt. dit woord betrekkelijk meer gebruikt dan Mc. De eerste helft van Mc. en Mt. staan, wat het gebruik van dit woord betreft, als 4 tot 1, de tweede helft als 3 tot 4. Mt. namelijk heeft in de tweede helft het woord 8 maal, waarbij zich tevens de omstandigheid voordoet, dat — een ongehoord feit in de eerste helft! — Mc. het op niet minder dan 3 van de 6 parall. plaatsen weglaat, maar Mattheüs het heeft.

't Is inderdaad, alsof volgens *Marc.* 1 : 1 — 9: 29 alles met *overgrooten haast* moet geschieden, het een moet het ander *terstond* opvolgen. Niet alleen Jezus maakt zeer grooten haast; maar in die gejaagdheid deelen ook allen, die met hem in aanraking komen, ja zij strekt zich uit over al het mogelijke, wat er in deze gejaagde periode plaats grijpt. Behalve het gebruik van *εὐθ.* pleiten nog andere voorstellingen voor deze gejaagdheid. Men zie bijv. eens, wat er al op den éénen Sabbathdag (1: 21—34) afgehandeld wordt; en na zulk een dag staat Jezus nog diep in den nacht alweer op, om zich in de eenzaamheid te begeven (vs. 35); ja, hij doet dit met zulk eene snelheid, dat zijne Jongeren hem moeten nazetten, *καταδιώκειν*. Zie verder 4: 35. 6: 35, verg. met vs. 46 vg., enz.

Tegen de meening, dat *εὐθ* louter een *stopwoord* zou zijn (M.M, bl. 149) verzet zich de omstandigheid van genoemde caesuur, die juist het *begin van den lijdensweg* is, of de *eerste* eigenlijke aankondiging van Jezus' lijden, 9: 30 vg.

Gewoonlijk vat men *Mc.* 8: 31 vg. (*Mt.* 16: 21. *Lc.* 9: 12) als de eerste aankondiging van Jezus' lijden op. Dit is bij *Lc.* inderdaad het geval. Maar bij de twee anderen wordt niets anders bedoeld, dan eene algemeene voorbereiding van de Jongeren voor de later volgende positieve aankondiging van Jezus' *eigen* lijden, en dit kan alleen in zoover eene lijdensaankondiging heeten, als men het *onderwijs* van Jezus aan zijne Jongeren, omtrent hetgeen de Schriften leeren aangaande het lot van den Christus, zoo kan noemen. Daarom heet het ook: „Jezus begon „zijnen discipelen te *toonen*", het „hun te *leeren;*" wat zeer veel verschilt van een dadelijk aankondigen. Bij de andere opvatting laat men Mt. en Mc. onzin schrijven. Petrus zal toch, naar

hunne bedoeling Jezus wel niet in het aangezicht hebben tegengesproken; veeleer heeft hij gezegd: „Wat gij daar van den „Christus der Schrift zegt, dat zal u niet geschieden!" Ook begrijpen wij zoo „het bedenken van hetgeen Gods is" in het antwoord van Jezus, nml. het zich voegen naar den in de Schriften uitgesproken raad van God. Deze Schriftleer had Jezus hun *vrijuit* (zonder eenige terughouding) ontvouwd. Hoe anders te verklaren, dat bij *Mt.* de Jongeren eerst 17: 23, en niet reeds 16: 21 vgg. *bedroefd* worden? dat zij *Mc.* 9: 32 „dit woord „niet verstaan," indien zij 8: 32 getoond hadden, het zoo volkomen goed te verstaan? Uit Lc. is deze onzin niet weg te redeneeren, tenzij door de gewettigde onderstelling, dat hij 9: 22 vgg. eenigszins gedachteloos te werk gegaan is.

Op den lijdensweg, van *Mc.* 9: 30 af, geen sprake meer van *haasten.* Alles gaat even bedaard, even uitvoerig. *Mc.* 10: 32 komt de karavane op den lijdensweg, die de weg naar Jeruzalem genoemd wordt. Op dezen weg gaat Jezus moedig vooruit, „mit dem Imperatorschritt" (Keim, a. w., I. S. 95); maar zijnen aanhangers slaat de schrik om het hart, zoodat de meesten terugblijven. Die hem volgen, de twaalve, doen dit met een kloppend hart. Van 10: 46 af worden nu zelfs de dagen als geteld en uitgemeten:

1. *Zondag* of *Maandag,* (10: 46 — 11: 11). Zondag, indien 14: 1 een nieuwe dag begint. Men zal het Loman tegenover Volkmar moeten toegeven, dat hier van *uitdrukkelijke aanduiding* van een nieuwen dag geen sprake kan zijn. Voor de stelling van Volkmar, dat Mc. de verdeeling van den lijdenstijd in 3 + 3 dagen wil doen uitkomen, is dit eene zeer bedenkelijke instantie. Mijne stelling, dat in de laatste periode de dagen als geteld worden, laat zij onaangetast. Intusschen geloof ik, dat met 14: 1 werkelijk een nieuwe dag begint, daar het voorafgaande te veel is, om slechts een voordenmiddag te vullen; want 14: 3 gebruikt Jezus het middagmaal te Bethanië. Verg. A. D. Loman, *Het Evangelisch Epos,* enz. Theol. Tijdschrift, 1870, bl. 296 vg.
2. *Maandag* of *Dingsdag* (11: 11—19).
3. *Dingsdag* (11: 20—13: 37) of (*Woensdag* (11: 20—14: 11).
4. *Woensdag* (14: 1—11).
5. *Donderdag* (14: 12—72). en
6. *Vrijdag* (15: 1—47).

Die vermoeiende haast in Jezus' leven vóór het begin van den

lijdensweg, tegenover die zeer uitvoerige behandeling van het lijden, en de kalmte, waarmede de Schrijver nu voortgaat, moet gewis wel de gedachte aanschouwelijk maken, dat Jezus wezenlijk gekomen was om te lijden en te sterven, dat dit zijn hoofddoel, geheel zijn vroeger leven slechts voorbereiding voor dit doel was.

5. In dit gevoelen worden wij bevestigd door dit feit: Uit het oogpunt van vervolging, lijden en sterven stellen wel Mattheüs (5: 10—12. 10: 23 vgg. 12: 40. 17: 12 „alzoo". 23: 29—37) en Lucas (6: 23. 11: 47—51. 13: 33 vg.) Jezus, gelijk mede zijne Apostelen en verdere belijders, zeer dikwijls op ééne lijn met de profeten; maar geene enkele dergelijke plaats wordt bij Marcus aangetroffen. Hieruit volgt, dat Marcus, evenals Johannes, de *profeten-type*, d. i. de voorstelling van Christus als martelaar, heeft verworpen.

6. Scholten is van oordeel, dat *Mc.* 10: 45 de woorden: „en „zijn leven te geven tot een losprijs voor velen;" een dogmatisch toevoegsel van de hand van Proto-Marcus zijn (MM., bl. 243 vg.) Inderdaad, alles pleit er voor, dat zij niet van de hand des oorspronkelijken Schrijvers van de pericope, die zij besluiten, kunnen zijn, laat staan dat Jezus ze in dezen samenhang zou gesproken hebben. Dit is reeds overtuigend aangewezen door Baur (a. w., S. 100 fg.). Maar voor ons, die vragen naar de leer van Deutero-Marcus, vergeleken met Trito-Mattheüs en Lucas, zijn zij echt, en reeds daarom is het onwaar, wat Scholten, t. a. pl., zegt, dat de synoptische Evangeliën, in de leer over den dood van Jezus, zich bepalen tot het volgende: 1°. dat Jezus viel als het offer van zijnen strijd met de Joodsche hiërarchie; 2°. dat hij in zijn sterven het verhevenst blijk gaf van liefde en zelfverloochening; 3°. dat hij in zijnen ondergang zag de zegepraal der godsdienst, en 4°. voor hem zelven den weg tot zijne heerlijkheid. Want als er sprake is van de *synoptische* Evangeliën, dan zijn niet alleen *Mc.* 10: 45 en *Mt.* 20: 28, maar ook *Mt.* 26: 28: „tot vergeving der zonden" (MM., bl. 107) *echt*, gelijk Scholten zelf erkent. Trouwens, als Scholten zelf verklaart, dat, ten minste volgens één der synoptische Evv., het evangelie van het begin tot het einde is de prediking van het kruis (P., bl. 326), en dat het *Messias-ideaal* in Jezus' lijden en sterven verwezenlijkt is, dan is het duidelijk, dat hij daarin terugneemt, wat hij MM., bl. 243 zegt: „Nergens in de synop-

„tische Evangeliën wordt geleerd, dat Jezus gekomen zou zijn „*met het doel* om te sterven;" waarbij hij zich, behalve op *Mc.* 14: 35, ook, doch *ter kwader ure*, beroept op *Mc.* 12: 6 (verg. hetgeen hij over Hofstede de Groot's interpretatie van deze plaats schrijft in de *Voorrede* voor den vierden druk zijner *Leer der Hervormde Kerk*; 1861. I. bl. LI vg.), alsof de Evangelist daar „de mogelijkheid stellen zou, dat Jezus niet zou sterven." Ook aan Jezus' bede in Gethsémané mag men deze beteekenis niet geven, behalve nog dat het onzeker is, of de drinkbeker hier wel zijnen *dood* zelven, en niet veeleer zijn *lijden* (intusschen geenszins zijnen strijd in Gethsémané) beteekent, zooals buiten twijfel in *onze* Evangeliën de bedoeling van dit verhaal moet zijn [1]); want *Mt.* en *Mc.* verklaren dat, onder anderen, Johannes de Zebedeïde, die geenszins den marteldood gestorven is, toch den drinkbeker gedronken heeft, dien Jezus heeft gedronken, *Mt.* 10: 22 vg. *Mc.* 10: 38 vg. Wij gaan hierbij uit van de onderstelling, dat onze Evangeliën in ieder geval na den dood van *alle* Apostelen van Jezus geschreven zijn. De stellige voorzegging der verwoesting van den tempel, *Mt.* 24: 2, dwingt ons, om de laatste redactie van Mt. na deze gebeurtenis te plaatsen, ook al verwerpt men het (mijns inziens evenwel nog nooit goed wederlegde) gevoelen, uitgesproken door Baur (*Krit. Untersuch.*, S. 605 en ff.) en ook later door hem verdedigd, dat de „gruwel

---

[1]) Daar de brief aan de *Hebreën* geene bekendheid met onze synoptische Evangeliën verraadt, en er integendeel pll. in voorkomen, die bewijzen dat hij niet aan eene *vleeschelijke* opstanding van Jezus gedacht heeft (5: 7 „de dagen „zijns *vleesches*;" 10: 20 zijn vleesch het weggenomen „voorhangsel"), zoo wijst *Hebr.* 5: 7 waarschijnlijk op eene oudere traditie, die later tot onze Gethsémané-verhalen verwerkt is. Deze Schrijver nu verklaart, dat de toen door Jezus uitgesproken bede *verhoord* is, en dat zij derhalve geene betrekking had op zijnen dood, als *aflegging van het vleesch*, maar op zijnen dood, als *heénvaren naar den Hades*, waarvan God zijnen Zoon verlost heeft; want deze is stervende ingegaan in het hemelsche heiligdom. Maar dit een en ander hangt te zeer samen met des Schrijvers dogmatiek, om daaruit met voldoende zekerheid tot den oorspronkelijken vorm van Jezus' gebed in Gethsémané te mogen besluiten; alleen zooveel volgt er uit, dat oorspronkelijk met den *drinkbeker* de dood van Jezus bedoeld moet zijn. Bij Mc. bidt Jezus dat ἡ ὥρα van hem mocht voorbijgaan, maar hij laat ἡ ὥρα met zijne gevangenneming beginnen (ἦλθεν, 14: 41), zoodat hij bij den *drinkbeker* inderdaad aan het *lijden* zelf moet gedacht hebben. De *ure* begint eerst *nà den strijd in Gethsémané;* deze zelf is derhalve met „den drinkbeker" niet bedoeld.

„der verwoesting" *Mt.* 24: 15 niets anders kan zijn dan de door Hadrianus opgerichte beeldzuil van Jupiter. De meening, dat Mt. vóór de verwoesting van Jeruzalem geschreven moet zijn, omdat 24: 29 *terstond daarna* de parousie van Christus voorspellen zou, is onjuist; zij rust op eene verkeerde interpretatie van de „verdrukking *dier dagen*;" alsof „die dagen," die met het beleg en de verwoesting van Jeruzalem *beginnen*, daarmede ook reeds *geëindigd* zouden zijn, wat de Evangelist volstrekt niet zegt.

Voorts blijkt het uit het herhaald beroep op de Schriften, dat Jezus bij *Mc.* inderdaad geloofde, naar den raad van God te *moeten* lijden en sterven, *Mc.* 8: 33. 9: 12. 14: 21, 27, 49, m. a. w. *dat hij gekomen was met het doel om te sterven.* Scholten zal derhalve in MM., bl. 243 het een en ander moeten wijzigen.

S. Hoekstra Bz.

ESSENERS EN THERAPEUTEN.

Dat onze kennis van de Joodsche asceten na de ballingschap zeer gebrekkig is, en dat in dezen het laatste woord nog niet is gesproken, zal wel worden toegestemd.

De bronnen, waaruit onze kennis van Esseners en Therapeuten wordt geput zijn niet van dien aard, dat op groote zekerheid kan worden gerekend, en hun aantal zal wel vooreerst niet door nieuwe ontdekkingen worden vermeerderd [1]).

Toch is, sinds door mij de stelling verdedigd werd, dat de Esseners een vrucht zijn van het Farizeesche Jodendom, het Joodsch karakter dier secte steeds meer erkend geworden. Hausrath nam de Esseners als zoodanig op in het beeld door hem gegeven van Jezus' tijd en tijdgenooten [2]), terwijl onder ons Professor Kuenen in het tafereel van Israëls godsdienst [3]), het Essenisme ook eene plaats gaf als kind des Jodendoms. In het buitenland werd het Joodsch karakter der Esseners gehandhaafd door Hitzig, die de rei der onderstellingen aangaande de wijze, waarop het Essenisme uit het Jodendom ontstond, met eene nieuwe vondst heeft vermeerderd. Hilgenfeld, die sinds 1858 niet opgehouden heeft op het Essenisme te wijzen, roept thans de hulp van Buddhisme en Pârzisme in om den oorsprong der Joodsche secte te verklaren. Hij stelt deze zijne onderstelling eenvoudig

1) „Het Essenisme." Leiden 1868, blz. 2 vlg. Dr. W. Clemens „die Quellen für die Gesch. d. Essener" in „Hilgenfeld's Zeitschrift" 1869, s. 328—352.

2) „Gesch. v. Jezus tijd en tijdgenooten," Amst. 1869, vort. d. A. Lodeesen blz. 121—134, 427, 28.

3) „Godsdienst van Israël," II. 346—358.

naast de voorstelling door Hitzig en mij gegeven, en acht ze alzoo genoegzaam bewezen [1]). Daarom acht ik het thans noodig in de eerste plaats over het door Hitzig en Hilgenfeld geleverde eenige opmerkingen mede te deelen, waarbij tevens eene enkele stelling door prof. Kuenen verdedigd, zal moeten besproken worden. Het diene tot kenschetsing van den stand van het vraagstuk op dit oogenblik.

Hitzig [2]) heeft eene nieuwe afleiding gegeven van den naam Essener. De beide vormen *Ἐσσηνός* en *Ἐσσαῖος* worden tot een Arameeschen wortel terug gebracht. Het Hebr. חָסִיד is in het Arameesch חֲסֵא in het meerv. חֲסֵין en in stat. emphatico חַסַיָּא *Ἐσσηνός* komt dan met חֲסֵין en *ἐσσαῖος* met חַסַיָּא overeen. Hitzig hernieuwt dus de poging om de Esseners tot Chasidaeërs te maken, en meent de bezwaren, daartegen ingebracht, te kunnen ontgaan door de vooronderstelling, dat de Esseners oorspronkelijk waren Chasidaeërs, die niet terugkeerden uit de vlakte van Tekoa, waarheen zij na den val van Judas Maccabaeus gevlucht waren [3]). Toen in 158 v. Ch. de Chasidaeërs onder aanvoering der Hasmonaeërs [4]) eene nieuwe maatschappij begonnen te vestigen, zullen enkelen achter gebleven zijn, en die enkelen vormen de kiem der Esseners. Het feit dier achterblijvers is eene onderstelling, van welke alleen gezegd mag worden, dat zij in zich zelve niet geheel en al onmogelijk is, maar zoo zij wordt aangenomen, blijft het bezwaar bestaan, dat de Jood den Essener nooit den naam חָסִיד gaf, maar zoo hij dien naam gebruikte, hen steeds noemde חָסִיד שׁוֹטֶה, een belachelijke vrome. Bovendien vinden wij nergens een zoo vroegtijdig spoor van het Essenisme. Rabbi Joze ben Joëzer, die c. 192 leefde, is geen Essener geweest [5]). De Chasidaeërs waren de vaders van het Farizeïsme,

[1]) Zeitsch. 1871, s. 50—59, met verwijzing naar het vroeger betoogde Zeitschr. 1867, s. 99—106. 1868, s. 347—352.

[2]) „Geschichte des Volkes Israel." Leipz. 1869, s. 426, reeds had Dr. A. Pierson ons in zijne geschiedenis van het Roomsch Catholicisme (II, 197) deze etymologie medegedeeld.

[3]) 1 Maccab. IX, 33, 62, 70—73.

[4]) Hasmonaeër is volgens Hitzig afgeleid van חֶשְׁמוֹן LXX *Ἀσεμων* een stad van Juda op de grenzen van Edom, z. w. van Engedi Jozua XV, 21, 27.

[5]) Graetz, die hem („Gesch. d. Jüd." III s. 7) tot een Essener gemaakt had, heeft deze beweering teruggenomen. „Monatsch. für Gesch. u. Wissensch. d. Judenth." 1869, s. 30.

en men kan niet dan in zeer afgeleiden zin de uit het Farizeïsme geboren Esseners Chasidaeërs noemen. Hun naam zal wel hoogst waarschijnlijk „vroegbaders" of „morgendoopers" beteekenen, de buitenwereld kende hen als zoodanig, terwijl al hunne gebruiken, wier middenpunt de heilige maaltijd is, heenwijzen naar het Farizeïsme, dat in het chaberaat secte werd. Heilige maaltijden vinden wij bij de verschillende godsdienstige richtingen des Jodendoms. De Jeruzalemsche priesterschap genoot gemeenschappelijk in den tempel de van altaar en tienden afkomstige heilige spijs. De Farizeesche leidslieden des volks richtten ook maaltijden aan van heilige spijs, van die, welke naar alle eischen vertiend was. Die Farizeesche tafelbond werd langzamerhand een gesloten gezelschap (chabura), en de Essener, die dit gesloten gezelschap als eene afzonderlijke maatschappij vestigde ging nog een stap verder. Hij at alleen plantaardig voedsel dronk geen wijn, en zette zich tot dien heiligen disch in de eenzaamheid met weinige reinen. Wij weten niet wanneer en hoe die afzondering heeft plaats gehad. Waarschijnlijk heeft ook hier het nieuwe zich eerst langzaam losgewonden uit het oude. In het Essenisme werd het chaberaat secte [1]). Prof. Kuenen heeft dit niet weersproken, den Joodschen oorsprong van het Essenisme krachtig gehandhaafd, deze nadere bepaling van den waarschijnlijken oorsprong der secte, meende ik hier te moeten herhalen.

Door prof. Kuenen is verder eene verklaring gegeven van de reden, waarom de Esseners zich van de tempeloffers onthielden, die mij niet geheel volledig schijnt. Die onthouding zal bij de Esseners geweest zijn „een natuurlijk gevolg èn van hun terug „treden uit de Joodsche maatschappij, waarmede zij immers in „het nationale heiligdom in naauwe aanraking zouden gekomen „zijn, èn van de onthouding van vleeschspijzen, die bij de deel- „neming aan de Jeruzalemsche feesten bezwaarlijk kon worden „volgehouden." [2]) Het laatste acht ik geene aanwijzing van het beginsel, dat den Essener bezielde. Die onthouding van vleeschspijzen wortelde in de uiterst gestrenge wijze, waarop door die secte het Farizeesch beginsel der levietische reinheid: bloed maakt onrein, werd gehandhaafd. Zij wilden zeker hunne af zondering niet verbreken, maar dat toch ook de band met de

---

[1]) „Het Essenisme, blz. 24, 25.

[2]) A. w. II, 356.

natie iets gold bij hen, bewijst, dat zij aan den tempel geschenken zonden. Het eten van vleesch verboden zij zich zelven ter wille van het wettisch beginsel, bloed maakt onrein. Dat zij zich konden afzonderen, lag in den geest dier dagen, daar onder den invloed van synagoge en schriftgeleerden de tempel niet langer het onmisbaar middel ter godsvereering was. Maar de hoofdzaak was, de onreinheid aanwezig daar, waar bloed stroomde. Niet alles achten zij in den gemeenschappelijken eerdienst gering, de bloedige offers waren het voorwerp van hunnen weerzin. Het onthouden van vleeschspijzen, en ook de tempeloffers, waren twee vruchten van één beginsel.

Hilgenfeld ziet in die onthouding van de tempeloffers „etwas Grundsätzlicheres" en wel „den buddhistischen Grundsatz, nichts lebendiges zu tödten." [1]) Tot nog toe is mij geene bepaalde wederlegging onder de oogen gekomen van die onderstelling van Hilgenfeld, dat het Essenisme ontstaan is uit den invloed welken het Buddhisme door middel van het Pârzisme op het Jodendom heeft uitgeoefend [2]). Het is nu de derde maal, dat Hilgenfeld die onderstelling herhaalt zonder nieuwe bewijzen aan te voeren. Zij verdient opzettelijke bespreking al was het alleen daarom, dat, zoo zij moest aangenomen worden voor het thans twijfelachtig gestelde bestaan der Therapeuten in Egypte een grond zoude gevonden zijn.

Volgens Hilgenfeld is het Buddhisme doorgedrongen tot de Grieksche rijken. In de tweede eeuw v. Ch. ongeveer 146 j. vóór onze jaartelling zou het Buddhisme gebloeid hebben te Alexandrië in Egypte. Dit feit verklaart dan de overeenstemming van Therapeuten en Buddhisten. Uit deze tijdsbepaling zoude dadelijk volgen, dat Hilgenfeld zelf niet langer spreken mag van de Therapeuten als het jongere verschijnsel. De oudste ons bekende Essener leefde 106 v. Ch. [3]) en al nemen wij aan, dat reeds bij den wapenstilstand onder Jonathan de partijen zich begonnen te vormen, a°. 151 v. Ch. [4]), dan zal hoogstens bij diens

---

[1]) „Zeitschrift" 1871, s. 54.

[2]) „Het Essenisme," blz. 60, kon deze meening niet grondig wederlegd worden.

[3]) „Het Essenisme," blz. 12.

[4]) a. w. blz. 40, moet de tijdsbepaling aldus worden gewijzigd, zie Dr. Vorstman, Theol. Tijdschr. 1869, blz. 597.

dood in 143 van een beginsel der orde in Palestina kunnen gesproken worden. En toch reeds drie jaren vroeger ging de stoot tot de beweging van het Egyptisch Buddhisme uit? Intusschen, indien het feit van het bloeien der Buddhistische wijsheid in Egypte op dien tijd vast staat, zullen wij gedwongen worden met Hilgenfeld onze voorloopige uitkomsten te herzien.

Hilgenfeld beroept zich [1]) op eene getuigenis van het Mahâvanso, volgens hetwelk de Buddhistische godsdienst gebloeid heeft te Alasaddà of Alasandâ, de hoofdstad van het Yavana-land. Hilgenfeld denkt hier aan Alexandrië in Egypte. Maar in de oude wereld werd Egypte, ondanks zijn Grieksche dynastie, nooit als een deel van Griekenland beschouwd, veelmin met dien naam genoemd. Het Alexandrië hier bedoeld moet gezocht worden onder een van de militaire stations door Alexander den Groote op zijnen tocht naar Indië gesticht, hetzij Alexandria Ariana, òf Alexandria Ultima aan den Jaxartes, òf Alexandrië onder het gebied der Horieten aan de Indische zee, òf het Alexandria zoogenaamd ad Caucasum, dat waarschijnlijk in Bactrië op de helling van den Paropamisus, gezocht moet worden, in het tegenwoordige Afghanistan. Evenmin is afdoende Hilgenfeld's verwijzing naar de volgende woorden van Cyrillus [2]), als hij van Aristobulus deze meening vermeldt: *ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ᾽ Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμαίων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τοῦ* (l. *τῶν*) *καλουμένων Ἰουδαίων.* Van Buddhisten wordt hier in geen geval gesproken, en van de Brahmanen, den ouderen godsdienst der Hindoe's, wordt alleen gezegd, wat men reeds wist, en in dit geval niets bewijst, dat men van hen in het westen gehoord had.

Het bewijs voor het feit van het optreden van het Buddhisme in Egypte is Hilgenfeld schuldig gebleven. En door het opnemen dezer nieuwe onderstelling heeft zijne uiteenzetting van den aard van het Essenisme aan helderheid en bepaaldheid verloren.

---

[1]) „Zeitschrift" 1867, s. 105 met verwijzing naar Köppen „Religion des Buddha" I, 193.

[2]) C. Julian, IV, p. 134, ed. Spanheim bij Hilgenfeld „Zeitschrift" 1868, s. 351. Clemens Alexandrinus stelt deze woorden op rekening van Megasthenes een tijdgenoot van Seleucus Nicator. Strom. I, 15 en 72, ed. Klotz, p. 360, ed. Pott, p. 132 ed. Sylb.

Nu eens brengt hij, daarin gevolgd door Dr. W. Clemens, de klassen der Esseners terug tot drie rangen der Perzische Magers [1]), en hij wijst ons op de Herbed's (leerlingen) Mobed's (meesters) en priesters of volkomen meesters, Destur-Mobed's. Een oogenblik later zijn er vier klassen, overeenkomende met de vier rangen van buddhistische Arya's of eerwaardigen [2]). De vier klassen der Esseners bestonden uit twee soorten van nieuwelingen, en twee rangen van leden. De eersten waren zij, die met de uitwendige teekenen der orde voorzien, toegelaten werden tot het proefjaar. Dan volgden zij, die werden toegelaten tot de reinigingsbaden. Dan had men ten derde de eigenlijke leden der orde, die zich om den gemeenschappelijken maaltijd vereenigden. Van hen onderscheiden wij ten vierde de *κρατοῦντες*, de onder allerlei namen voorkomende bestuurders. De enkele Esseners, die als afzonderlijke personen in het openbaar optraden, kunnen niet geacht worden eene bepaalde klasse der orde te vormen. Het zijn de eerste proeven eener ascetische waarzeggerij, die, zooals de persoon van Judas toont, zich nog niet losgemaakt heeft van den tempel [3]). Zijn deze vier klassen niet Buddhistisch, nog veel willekeuriger is het ze tot drie terug te brengen, en dan in hen eene navolging te zien der Perzische Magers. Dan ware het in ieder geval juister geweest te spreken van de Athrava's, de oude vuurpriesters, die van zoo grooten invloed op de verbastering der zuivere Mazda-leer, en aan de Magers bepaald vijandig waren [4]).

Bovendien heeft de Heer Tiele de goedheid gehad mij te herinneren, dat men dan even goed wijzen kon op de drie rangen der ingewijden in de Egyptische tempelgeheimnissen, die onder de namen *patu, richu* en *chemnu* vermeld worden [5]). Al die vergelijkingen, die niet op feiten rusten, zijn niets als zeer natuurlijke overeenstemmingen tusschen de asceten van alle natiën.

Wij mogen dus vaststellen, dat het getal dergenen, die op

[1]) „Zeitschr." 1868, s. 100. W. Clemens „de Essenorum moribus et Institutis," p. 11.

[2]) „Zeitschr." t. a. p. s, 103.

[3]) „Het Essenisme" 11—16. Clemens „de Moribus" p. 11—13. Kuenen „Godsdienst van Isr. II, 348—357.

[4]) C. P. Tiele „Godsd. v. Zarathustra," blz. 61, 77 en elders.

[5]) „Deumichen Bauurkunde von Dendera" pl. X, blz. 12—13.

goede gronden het Jodendom als de bron van het Essenisme aanwijzen, steeds toenemende is.

Vragen wij naar den invloed van het Essenisme op het Joden- en Christendom, dan vinden wij eene niet zoo groote eenstemmigheid. Bepaaldelijk heeft men van de Therapeuten, die altijd in eenige betrekking tot de Esseners werden gebracht, beweerd dat zij nooit werkelijk bestaan hebben. Op het voetspoor van M. Nicolas heeft prof. Kuenen hiertoe een betoog geleverd [1]), dat indruk maken moet. Reeds vroeger [2]) waren enkele stemmen opgegaan, die beweerden, dat de Therapeuten eene geheel zelfstandige verschijning waren. Deze meening, het laatst door W. Clemens verdedigd, acht ik onjuist. De hoofdtrekken in de teekening der Therapeuten zijn Joodsch. Ik heb dit aangewezen, waar, op voetspoor van Zeller, Graetz' hypothese, dat de Therapeuten Christenen waren, werd wederlegd [3]). Ook prof. Kuenen stemt toe, dat, zoo de Therapeuten bestaan hebben, zij Alexandrijnsche Joden geweest zijn. De vraag is nu, of er geene bezwaren bestaan tegen de onderstelling, dat het boekje „*de vita contemplativa*" een historische roman is uit de derde eeuw, waarin het ideaal van het bespiegelend leven werd geteekend met kleuren, ontleend aan de berichten van anderen en eigen aanschouwing.

De schrijver van dit boekje wil Joodsche asceten teekenen. Wat Zeller hiertoe aanvoerde, wordt door prof. Kuenen nog vermeerd met enkele trekken, die in dezen geen twijfel overlaten. Het zij mij vergund hier nog op éene bijzonderheid te wijzen. Het O. T. door de Therapeuten gebruikt, wordt beschreven, als bevattende, *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα δία προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσεβεία συναύξονται καὶ τελειοῦνται.* Blijkt uit die laatste woorden niet, dat het O. T., der Therapeuten nog niet tot een vasten Canon was afgesloten, maar dat wetenschap en vroomheid beiden nog bezig waren die verzameling te vergrooten en te vol-

[1]) „Godsd. v. Israël" II, 429, 440—444. M. Nicolas „Revue de Theol." 3e série VI, 25—42.

[2]) J. J. Lange „de Therapeutis.... demonstrans,... non fuisse Judaeos sed philosophos barbaricos Judaïzantes." Halae 1721. Dr. W. Clemens. „Progr. d. K. Friederichs collegiums" zu Königsberg Pr. 1869.

[3]) „Het Essenisme," 70—75.

maken? Denken wij hier niet van zelf aan den canon der Alexandrijnen, die blijkens de toevoegselen in de LXX langen tijd eene niet afgeslotene geweest is? De schrijver, in ieder geval uit Philo's school, beschrijft hier toestanden ouder dan de 3de eeuw onzer jaartelling.

Onder de Joodsche gebruiken der Therapeuten mag niet gerekend worden de herhaalde viering van den 50sten dag. Dat hier niet aan den Pinksterdag gedacht is, was uitdrukkelijk door mij aangewezen in de woorden: ware dit maal de voorbereiding tot het Pinksterfeest, dan zouden de Therapeuten daarna de afzondering niet hebben gezocht, en ten anderen dit maal dan maar eenmaal 's jaars hebben gehouden. Maar zij hielden dit maal jaar in jaar uit [1]). Het bevreemde mij daarom bij prof. Kuenen de bewering te lezen, dat ik, het bewijs leverende, dat Philo den naam Pentecoste wel kent [2]), bij die bewering van de onderstelling zoude zijn uitgegaan, dat hier over het Pinksterfeest gehandeld werd [3]). Wij hebben hier eene zuivere Philonische beschrijving en waardeering van het getal 50, die bij de schets van den tabernakel in het tractaat „de vita Mosis" goede diensten gedaan had, en hier is overgenomen.

Asceten, die de grondstellingen van Philo in de practijk omzetten, als zoodanig vertoonen zich de Therapeuten. Er zal nu moeten bewezen worden, dat Philo's wijsbegeerte zoo talrijke proselyten gemaakt heeft. Op die talrijkheid zal in ieder geval wel geen nadruk worden gelegd, daar in deze hoog gestemde lofrede wel eenige overdrijving zal mogen aangenomen worden, in de voorstelling van de groote uitgebreidheid der Therapeuten over de aarde. Verder weet men bij voorbaat, dat het met die bewijzen voor de propaganda van Philo's denkbeelden eeniger mate gesteld is als met de bewijzen tegen de echtheid van dat boekje *„de vita contemplativa."* Het is ten slotte een „indruk" die beslist, terwijl toch de uitbreiding van Philo's denkbeelden uit den aard der zaak waarschijnlijk is. De proselyten uit de Heidenen waren velen in Philo's dagen. Wij noemen hier slechts de Romeinsche Fulvia, wier bekeering de naaste aanleiding was

[1]) „Het Essenisme," blz. 72. 73.
[2]) a. w. blz. 3. noot 3.
[3]) Godsd. v. Israel. II. 443. noot 1.

tot het edict door Tiberius tegen de Joden uitgevaardigd; verder het Adiabeensche koningshuis. Die allen vatten juist het Jodendom van zijne ascetische zijde op. Zal het in Egypte aan proselyten ontbroken hebben? Klein-Azië en Syrië telden ze bij menigte. De ascetische geest van Philo's wijsheid moet voor velen veel aantrekkelijks gehad hebben. Philo spreekt dan ook veel over proselyten. En als hij er van spreekt, dan moge hij nergens uitdrukkelijk verklaren, dat zijne eigene denkbeelden bij velen ingang gevonden hadden, toch teekent hij ons den waren proselyt met trekken, die de aandacht van zelve vestigen moesten op Philo's denkbeelden, en deze ingang doen vinden. De ware proselyt is de *περιτμηθεὶς τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ τά ἄλλα πάθη τῆς ψυχῆς* [1]); eenmaal bekeerd behooren de proselyten terstond tot de *σώφρονες, ἐγκρατεῖς, αἰδήμονες, ἥμεροι, χρηστοί, φιλάνθρωποι, σεμνοί, δίκαιοι, μεγαλόφρονες, ἀληθειας ἐρασταί,* [2]), en als *ἱκέται* en *θεραπευταί*, van den Eenen Waarachtige hebben zij recht op goddelijken bijstand [3]). Philo bedingt herhaaldelijk voor den proselyt als zwakkere, welwillende behandeling en gelijke rechten tegenover de Israëlieten van geboorte [4]). De proselyten der Joden in Egypte kunnen dus, zoo dit niet reeds in den aard van het Alexandrijnsche Jodendom lag, onder den invloed van Philo een sterk ascetisch karakter hebben vertoond. Gelijk de allegoriseerende exegese bij de Sabbathsvoorlezingen in Egypte volksgewoonte geworden was [5]), aan welke Philo eene nieuwe richting gaf, zoo kunnen de vele proselyten, die Philo gekend heeft in eigene omgeving er toe gebracht zijn om het ascetisch beeld door Philo van hen geteekend tot werkelijkheid te maken. De verbinding van Philo met de Therapeuten is hierdoor niet bewezen, maar althans eenigermate waarschijnlijk gemaakt. Men zal toch niet daarom beweren, dat Philo's wijsheid geene aanhangers gehad heeft, en van

---

1) Philo. „Fragm. ex catena inedit. Mang. II. 677. Tauch. VI. 271.

2) „De poenitentia" § 2. Mangey II, 407. Tauch V, 224.

3) „De sacrificantibus" § 10. Mangey II, 259. Tauch. IV. 381.

4) „De justitia" § 6. Mangey II, 365. Tauch. V. 163. „de humanitate" § 12. Mangey II, 392. Tauch V. 204. „de monarchia" I, § 7. Mangey II. 219. Tauch. IV. 319.

5) „Vita Mozis" IX, 27. Mangey II, 168. Tauch. IV. 249. „de septenario" § 6 Mang. II, 282. Tauch. V. 27.

die wijsheid was in ieder geval ascese de practische toepassing. Waar wij deze vinden in Philo's eigen vaderland, is het verre van onrechtmatig om aan invloed van den Alexandrijnschen wijsgeer te denken. Maar bovendien zegt het altijd iets, dat dezelfde christelijke schrijvers [1]), die van Philo een christen en discipel van Marcus maken, ook de Therapeuten met Philo verbinden. De verdichting van den Christen Philo kon wel daarom aannemelijk geacht zijn, omdat men in die dagen nog geen chronologisch bezwaar zag in de verbinding van dien wijsgeer met de asceten van het meer Maria.

Waren de Therapeuten Joden, dan waren zij dit niet alleen naar de bevinding van een onbekenden schrijver, maar ook in de werkelijkheid. Zij waren Alexandrijnsche asceten met een Esseenschen grondtrek. Ook bij hen is de heilige maaltijd het vereenigingspunt, het heilige der heiligen.

De beschrijving van dat allerheiligste maal laat mijnes inziens geen twijfel over, of de schrijver heeft hierin eene bepaald anti-Zadokietische plechtigheid gezien. Tegenover de tafel der toonbrooden in den Jeruzalemschen tempel, waar het ongezuurde brood de heilige priesterspijs was als dienstloon voor enkele uitverkorenen, stelden de Therapeuten het gezuurde brood en het gemengde zout voor de dischgemeenschap van hen, die allen gelijk waren [1]). Het Esseensche ontwijken van den Jeruzalemschen tempel is hier geworden het handhaven van een beslist tegenbeeld der Zadokietische priestergemeenschap.

Het gezegde moge dienen om de bezwaren tegen het werkelijke bestaan der Therapeuten ingebracht eenigzins te verminderen. Toch blijven er altijd bezwaren over, die vroeger door mij niet zoo sterk zijn gevoeld geworden, maar wier uitdrukkelijke vermelding hier thans niet mag achterwege blijven.

Het valt niet te ontkennen, dat in prof. Kuenen's betoog „de indruk van onechtheid" door het boekje „*de vita contemplira*" gegeven, eene niet onbelangrijke plaats inneemt. En dit verdient zeker de aandacht bij iemand, die zulk een erkend vijand van apriorisme is als de geachte Leidsche hoogleeraar. En, is het mij misschien gelukt dien „indruk van onechtheid" een weinig te verzwakken, toch blijven de volgende bezwaren.

---

[1]) „Het Essenisme", blz. 69.

[1]) „Het Essenisme", blz. 71.

Het heiligdom der Therapeuten heet σεμνεῖον καὶ μοναστήριον. Die nadere omschrijving van dat ἱερόν draagt bepaald een christelijke kleur. Dat hier eene glosse zoude zijn van christelijke hand werd vroeger door mij waarschijnlijk geacht [2]), en ik kan er thans niet anders over denken, omdat die woorden ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον, in den samenhang iets anders van het heiligdom der Therapeuten maken, als de schrijver gewild heeft. Deze spreekt hier niet van de geheele woning der Therapeuten, indien deze hier aangeduid was, zoude men moeten denken aan de μοναστήρια van Phachomius, die het eerst vele kluizenaren in één gebouw vereenigde (340), en dan zoude hier niet een schrijver der derde, maar der vierde eeuw spreken. Hier wordt bedoeld eene soort cel in iedere woning van elken Therapeut, een soort bidkapel. Het is eene inrichting die ook niets gemeen heeft met de λαῦραι, de cellen, waarin de eerste volgers van Antonius met hem woonden, en wier verzameling op eenigen afstand van elkander κοινόβιον heette. Laat het woord σεμνεῖον voor de huiskapel duidelijk zijn, de woorden καὶ μονάστηριον kunnen niet anders zijn, als eene glosse van christelijke hand, die den samenhang verstoort, en de voorstelling verwart bij een schrijver, die zijn onderwerp gewoonlijk in levendige en duidelijke trekken wedergeeft. Dit bezwaar tegen de echtheid van het boekje „*de vita contemplativa*" is door vreemde hand in het geschrift gelegd, ten tijde toen men de Therapeuten voor Christenen hield, omdat ze werden beschouwd als proselyten van den Christen Philo.

Het andere bezwaar, last not least, door prof. Kuenen genoemd, is het stilzwijgen van Clemens Alexandrinus over de Therapeuten. Inderdaad heeft dit argumentum ex silentio eenig gewicht. De zienswijze van dien kerkleeraar bood van zelve aanleiding te over om te wijzen op die asceten, die in Egypte reeds vroeger een deel althans der hoogste wijsheid in het leven hadden verwezenlijkt. De wijsheid van Clemens en die der Therapeuten toch hebben punten van aanraking en verschil beiden. Op de Therapeuten had Clemens kunnen wijzen als een voorbeeld van die hoogste wijsheid, door welke de ziel zich van alle zinnelijke aandoeningen terugtrekt, een geestdrift voor het hemelsche; maar te gelijkertijd had hij bij die Thera-

[1]) „Het Essenisme", blz. 70.

peuten kunnen aantoonen het gemis van die door hem onmisbaar gekeurde τελείωσις, de krachtige zedelijke practijk. Moet de ziel zich terugtrekken van het aardsche in zich zelve, het geschiede volgens Clemens om zich des te krachtiger naar buiten te openbaren. Toch zwijgt Clemens over de Therapeuten. Dit is een wezenlijk bezwaar, en zou, zoo de overige aangevoerden geldig konden geacht worden, het bestaan der Therapeuten hoogst twijfelachtig maken.

Nu kan na het boven aangevoerde dit zwijgen van Clemens alleen niet de onechtheid van het boekje *„de vita contemplativa"* of de onmogelijkheid der Therapeuten bewijzen. In dezen tot evidentie te komen, acht ik voor alsnog onmogelijk. Eene poging meende ik te mogen wagen om de zwaarste der aangevoerde gronden te wegen. Mocht het mij gelukt zijn aan te toonen, dat zij nog niet dwingen om uit de rij der voor-christelijke asceten de Therapeuten te schrappen.

B. Tideman Jzn.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Het kerkrecht in de Ned. Herv. kerk, historisch-critisch beschreven door J. J. PRINS.

Wat is de reden, dat het kerkrecht ten onzent zoo weinig beoefening vindt? Waaraan is het toe te schrijven, dat er zoo luttele sympathie voor bestaat? — In vroegeren tijd was dit geheel anders, en elders, met name in Duitschland, wordt dit deel der wetenschap veel meer op prijs gesteld. Juristen en theologen beide leggen er zich op toe, en wie ietwat meer dan het alledaagsche van dit recht begeert te weten, moet zijn licht bij de buren gaan zoeken. Vroeger waren onze rechtsgeleerden genoodzaakt zich met het kerkrecht onledig te houden, omdat het tot het publieke recht geacht werd te behooren, en velen hunner hebben zich verdienstelijk gemaakt op dit gebied, doch later deze studie laten varen, en thans zijn de namen spoedig te tellen van hen, die meenen dat er hier nog wel lauweren te behalen zijn. Hoe noode zijn zij in den regel te bewegen, om zich met kerkrechtelijke kwesties in te laten! Wat onbekendheid leggen zij vaak aan den dag met den geest en de beginselen onzer kerkelijke wetgeving! Hoe spoedig zijn zij gereed met de belijdenis, dat zij volslagen vreemdelingen zijn in dit deel hunner wetenschap! Of als zij zich gerechtigd achten om over kerkrechtelijke vraagstukken meê te spreken, hoe blijkt het ras, dat hunne kennis gewoonlijk zeer oppervlakkig is. Zelfs dáár, waar het de betrekking geldt tusschen staat en kerk, wordt menigmaal een taal gevoerd, waarover men zich niet genoeg kan verbazen. Om slechts iets te noemen dat van algemeene bekendheid is, wijs ik op de discussiën in de kamers onzer volksvertegenwoordiging bij gelegenheid der behandeling van de

budgetten voor eeredienst. Vindt de een dat scheiding van staat en kerk wel degelijk door de grondwet geleerd wordt, de ander is daarentegen van oordeel, dat de wegneming van alle banden behalve de financiëele, een vergrijp moet heeten. En ziet men in de laatste jaren dat sollen met de departementen van eeredienst, dat opheffen en weder invoeren van de administratiën, dat indeelen bij andere departementen van algemeen bestuur, dan moet men wel tot het besluit komen, dat er ook bij onze staatslieden geen vaste overtuiging aangaande het recht der kerk tegenover den staat wordt aangetroffen.

Ziet het bij onze theologen er beter uit? Wordt er bij hen meer lust en liefde voor de wetenschap van het kerkrecht gevonden? — Zonder die liefde te willen roemen, geloof ik toch te mogen beweren dat zij er meer aan doen. Het feit bestaat althans, dat zij schier de eenigen zijn, die er tijd en kracht en moeite aan besteden. De reden hiervoor ligt bij de hand. Krachtens hun ambt in de kerk zijn zij gedwongen met de kerkelijke wetten kennis te maken en te zorgen, dat deze worden nageleefd. Maar bovendien nopen de toestand der kerk, de vragen, die aan de orde gesteld worden, de verdeeldheid in den boezem van het genootschap, de strijd over rechten en plichten van lagere en hoogere besturen, en wat niet al meer, om onderzoek te doen naar den geest en de letter der kerkelijke verordeningen en voorschriften. Zij vooral, die tot eenig bestuur boven den kerkeraad geroepen zijn, gevoelen de noodzakelijkheid om met het kerkrecht bekend te worden. Vloeit hieruit voort, dat predikanten in den regel de meest bevoegden zijn om over punten van kerkrecht te handelen, toch mag het niet ontkend worden, dat zulks alleen het nieuwere of hedendaagsche recht betreft. Waartoe bepaalt men zich gewoonlijk? Is het niet tot het aankoopen en bestudeeren van een of ander compendium van de vigeerende reglementen, om casu quo te weten, hoe men te handelen heeft, om de veranderingen, door de synode gemaakt, bij te houden, en misschien, buiten en behalve dit of dat opstel in tijdschrift en courant, een blik te werpen in het lijvig boekdeel, dat de synode ons jaarlijks van hare handelingen zendt? Meestal strekt de studie van het kerkrecht zich niet verder uit. Men moet niet vragen, hoe het kerkrecht ontstaan is, in welken zin van kerkrecht gesproken mag worden, welk verband er is tusschen het vroegere en latere recht in onze kerk, wat het leidend be-

ginsel is der tegenwoordige organisatie, of de gereformeerde principes in onzen kerkvorm ongeschonden bewaard gebleven zijn, wat er bij eene voltooide scheiding van staat en kerk in onze kerkelijke wetgeving noodwendig gewijzigd moet worden, welke gevolgen de intrekking der kon. besluiten van 1816 en 1852 hebben zou, en dergelijke vragen meer, want de meesten zullen hierop het antwoord schuldig blijven.

Inderdaad de studie van het kerkrecht laat nog zeer te wenschen over. Van tijd tot tijd heeft men gelegenheid om zich hiervan te overtuigen. Meer dan vroeger worden kerkrechtelijke onderwerpen besproken, want vaak leidt de behandeling van een of ander dogmatisch punt ongemerkt naar het kerkrechtelijk terrein. Ik noem alleenlijk de agitatie over de doopsformule, die een strijd over de beteekenis van art. 62 van het A. R. heeft ten gevolge gehad. In dezen strijd is op nieuw het bewijs geleverd, hoe anders scherpziende mannen als Doedes, in hunne opvatting mistasten kunnen. Bij den tegenwoordigen toestand onzer kerk is het niet moeijelijk te profeteeren, dat de kerkrechtelijke problemen zich krachtig vermenigvuldigen zullen. Er is vrij wat in nuce, er ligt veel voor de deur. Wie de teekenen des tijds gadeslaat en de stemmen hoort, die hier en daar opgaan, komt gereedelijk tot het besluit, dat eene groote worsteling ophanden is. Het in zoo menig opzicht befaamde art. 23 heeft leven in de kerk teweeg gebracht. De gemeenten zijn wakker geschud uit den slaap. Het gelaat der kerk is als door een tooverslag veranderd. Het democratisch beginsel, hier gehuldigd, heeft het zwaartepunt verplaatst. Het zuiveringsproces wordt nog altijd voortgezet, en zal dan eerst voltooid wezen, wanneer het der bovendrijvende partij gelukken zal ook de hoogere kerkbesturen in haren geest samen te stellen. Er is dus met het genoemde art. 23 een strijd begonnen, die inzonderheid op kerkrechtelijk gebied gestreden moet worden, en wie ziet niet in, dat wij nog maar in den beginne zijn. Ja de kerkrechtelijke geschilpunten hebben actualiteit. Nu ook de hooge regering de kerk aan zich zelve overlaat, en geene andere aanraking begeert dan de strikt wettige, zal de kerk, die nog altoos leunde op den staat, bij gemis van hare krukken, leeren moeten op eigen beenen te staan en zelfstandig haren weg te betreden. Van alle kanten klinken derhalve de wekstemmen in de ooren om nauwlettend te onderzoeken op welken bodem wij staan,

en hoe het gesteld is met ons recht, met het recht der kerk.

In dezen stand van zaken baart het te meer bevreemding, dat rechtsgeleerden en theologen zich niet ernstiger wijden aan de studie van dit vak. Het is niet te loochenen, dat er nog veel te doen valt, want de wetenschap van het kerkrecht is betrekkelijk zeer jong. Doch zij is niet van de aangenaamste, ik erken dit gaarne. Ik kan het mij verklaren dat velen geen hart hebben voor dat wroeten in oude placaatboeken en kerkelijke acta, waartoe men noodwendig komen moet. Het is ontegenzeggelijk een veelzins drooge en dorre studie, waarvoor weinige naturen lust en aanleg hebben. Maar bovendien, wie zijne navorschingen niet zoover uitstrekken en zich tot het latere recht bepalen wil, wordt door onze codificatie niet aangemoedigd. De gedurige veranderingen, door verschillende synoden aangebracht, zijn niet altoos verbeteringen geweest. Hier en daar heerscht groote onzekerheid en onbestemdheid, soms strijd, omdat men bij de aanvulling of wegneming niet op andere verordeningen het oog geslagen hield. Voor eenen rechtsgeleerde vooral baart dit groote ergernis, te meer, omdat de gang der kerkelijke rechtspleging in zoo menig opzicht van die der burgerlijke afwijkt. Doch de afkeer, dien velen van de beoefening van het kerkrecht koesteren, ligt toch, mijns inziens, nog dieper. Een groot deel van het denkend, en voornamelijk van het wetenschappelijk gevormd publiek, heeft weinig belangstelling voor kerk en kerkelijke aangelegenheden. De vormen van het kerkelijk leven passen hun niet meer. Aan de belijdenis eener kerk zijn zij ontgroeid. Zij hebben leeren inzien, dat er nog een ander christendom is dan het kerkelijk christendom, en nog een andere godsdienst, dan die in dogmen of ceremoniën bestaat. De kerk moge vroeger de draagster geweest zijn van de beschaving, thans kan zij op dien roem niet meer bogen. De kerklucht is hun te benauwd en daarom ontvlieden zij haar Er is iets drukkends in die kerkelijke atmosfeer, terwijl zij zoo vrij en diep ademen kunnen daarbuiten. Dat gebroken hebben met kerk en kerkelijk leven oefent zijnen natuurlijken invloed uit op het deelnemen aan de behartiging der kerkelijke belangen. Van hier, dat men zich onverschillig betoont voor zaken, die van algemeene beteekenis zijn. Aan de oproeping om ter stembus te komen ter verkiezing van kerkelijke bestuurders, waarvan zoo veel afhangt, wordt door velen geen gevolg gegeven, en anderen doen het uit eigenbelang. Maar

van hier ook, dat er, geen liefde voor de kerk zijnde, ook geen zucht bestaat om tot eene oplossing der crisis, tot eenen waren toestand te geraken, en die veranderingen en verbeteringen in het leven te roepen, welke door de reformatorische beginselen dringend geëischt worden. Bij de tegenpartij aanschouwt men juist het tegenovergestelde. Deze werpt zich met alle macht op de kerk om haar te omarmen en aan het hart te drukken. Nemen wij dit verschijnsel waar, dan komen wij tot de slotsom, dat de weinige ingenomenheid met kerk en kerkrecht en alle vraagstukken hiertoe betrekkelijk, het natuurlijk gevolg is van eene geheel veranderde beschouwing van het idée der kerk.

Keuren wij dat indifferentisme op kerkelijk gebied om meer dan ééne reden af, en roepen de teekenen des tijds ons waarschuwend toe, dat wij de handen niet in den schoot vouwen, wij juichen dan elke poging toe om op het gebied van kerkrecht meer licht te ontsteken. Het was eene goede gedachte van den hoogleeraar Prins om zijne vroegere schets van het hedendaagsche kerkrecht om te werken en aan te vullen, en alzoo verbeterd in het licht te zenden. Met grond kon hij verwachten, dat menigeen in onze dagen belangstellend van dergelijken arbeid kennis nemen, en niemand hem zijne vrijmoedigheid ten kwade duiden zou. De hoogleeraar behoort tot die mannen, die aan hunne liefde voor de kerk, ook kennis van hare statuten paren, en van wien men iets goeds te dezen aanzien hopen kan. Boven anderen heeft hij vooruit, dat hij sints jaren van het kerkrecht eene bepaalde studie heeft gemaakt, niet zoozeer, omdat hij op zijne beurt geroepen wordt om in de hoogste kerkvergadering te praeadviseren, als wel en vooral, omdat hij aan zijne studenten een afzonderlijk college over het kerkrecht in de Ned. Herv. kerk geeft. Geen geschikter man derhalve dan de heer Prins om ons op dit gebied tot gids te strekken, en een werk te leveren, waarmede de wetenschap gebaat en aan de behoefte voldaan wordt. Heeft de schrijver aan deze eischen beantwoord?

Het is geen gemakkelijke taak om over het kerkrecht in onze kerk te schrijven. Men kan wel zeggen dat het ijs nog gebroken moet worden. In vroegeren tijd, toen staat en kerk vereenigd waren, ontbrak het niet aan eene wetenschappelijke behandeling van kerkrechtelijke onderwerpen, want staatsrecht en kerkrecht vielen samen, doch sints die vereeniging heeft opgehouden, heeft ook het kerkrecht voor velen geen belang meer. Juist

die innige vereeniging van staats- en kerkrecht maakt, dat men niet volstaan kan met de kennis van de geschiedenis onzer kerk, maar ook op de hoogte moet zijn van het oud-hollandsch recht. En ieder weet hoe bezwaarlijk het is om het rechtsleven van ons land in vorige dagen te leeren kennen. Ook in de kerk zag het er vreemd uit tot op de organisatie van 1816. Eene eenheid bestond er niet. De onderscheidene provinciën hadden vaak geheel verschillende en uiteenloopende bepalingen. In de noordelijke vond men eene andere orde van zaken dan in de zuidelijke gewesten. Wil men opmaken, hoe het met het recht der kerk geschapen stond, dan heeft men een reuzenarbeid te verrichten door de verschillende synodale en classikale geschreven actenboeken te doorworstelen, want zonder deze, die schier de eenige bronnen zijn, is het niet mogelijk een beeld van den toestand te schetsen. Er schuilt nog in de kerkelijke archieven veel, wat ter zake niet gemist kan worden, en zoolang men niet zijne bouwstoffen letterlijk uit het stof heeft opgehaald, zal er aan eene volledige beschrijving van het kerkrecht niet gedacht kunnen worden. Bij dit bezwaar komt nog dat van de strooming der verschillende beginselen van Zwingli en Calvijn, die beiden hunnen invloed oefenden op de bepaling van het recht. Ofschoon de organiseerende geest van den laatste verreweg het meeste gedaan heeft om aan onze kerk de richting aan te wijzen, waarin zij zich te bewegen had, zoo kan toch niet uit het oog verloren worden, dat het nuchter verstand en de praktische zin van den eerste niet zonder beteekenis bleven. Door alle tijden heen is die strooming merkbaar, en in onze dagen treden de beginselen van den zwitserschen volksman meer op den voorgrond. Hadden zij vroeger weinig gelegenheid om zich te laten gelden, thans, nu der kerk de vrijheid is verleend, wedervaart hun recht. Bij al deze invloeden op den rechtstoestand, vergete men al verder niet, dat het geenszins zoo gemakkelijk viel om met de bestaande tradities te breken. Luther mocht al openlijk het wetboek der oude kerk ten vure gedoemd en hiermede verklaard hebben, dat het recht der kerk op gansch anderen grondslag gebouwd was dan op die oude perkamenten, al spoedig bleek het dat het lichter is een boek te verbranden dan zijnen geest te dooden. Het jus canonicum leefde voort en werd ook in de protestantsche kerk, vaak onbewust, geëerbiedigd. Men wist zich niet geheel los te maken van de roomsche opvatting

van het kerkbegrip, en onafscheidelijk hing de bepaling van het kerkrecht hiermede samen. Van daar dat ook de Ned. Herv. kerk zich rechten aanmatigde, die aan geen protestantsche kerk toekomen, en van daar dat nog in onze dagen velen aan de kerk rechten toekennen, welke alleen op roomsch standpunt geëischt kunnen worden.

Blijkt het uit het opgenoemde, dat de beschrijving van het kerkrecht met schier onoverkomelijke bezwaren te worstelen heeft, dan wordt men tot een zachtmoedig oordeel gestemd bij het ter hand nemen van eenig geschrift, dat kennelijk die bezwaren heeft gewogen. Het boek van den heer Prins stelt ons echter te leur. Naar den titel te oordeelen, mocht men verwachten het kerkrecht in onze kerk in haren ganschen omvang beschreven te zien, en dewijl opzettelijk het veelbeteekenend woord „hedendaagsch", dat in de korte schets voorkwam, hier weggelaten is, had men te meer grond voor de meening, dat nu ook het *vroegere* recht der kerk behandeld zou zijn. Dit is intusschen het geval niet. De titel van het werk is in strijd met den inhoud, want het boek handelt over het *hedendaagsche* recht. Klaarblijkelijk is het hoofddoel van den schrijver om de tegenwoordige wetgeving der Ned. Herv. kerk te doen kennen in al hare deugden en gebreken. Immers verreweg het grootste deel van het boek is aan eene beschouwing van onze reglementen gewijd, en aan de wijze, waarop zij naar de meening van den schrijver moesten ingericht zijn. Is dit overeenkomstig de belofte, die het opschrift geeft? Als men de rechtmatige verwachting heeft van het kerkrecht in de Ned. Herv. kerk beschreven te zullen vinden, het recht zoo als het van oudsher heeft gevigeerd tot nu toe, en men wordt dan gewaar, dat het meest interessante gedeelte intact is gelaten, dan gevoelt men zich jammerlijk teleurgesteld. Zoo is het althans mij gegaan. Met gretig verlangen nam ik, na de lezing van den titel, het boek ter hand, en wat vond ik? niets anders dan een historisch exposé van den vorigen kerkvorm met eene breede aanwijzing van de tegenwoordige wetten. Van het oudere, in tegenstelling van het tegenwoordige recht, geene behandeling. Hier en daar roert de schrijver als met den top zijns vingers aan, wat ter zake dient, maar op de vraag: hoe ziet het kérkrecht er uit vóór 1816? wordt geen antwoord gegeven. Of zou de schrijver soms de juistheid van zijnen titel verdedigen willen met de argumentatie dat er

vóór 1816 van geene Ned. Hervormde kerk, en dus ook van geen recht in die kerk sprake kan zijn? Maar dan zou hij in strijd zijn met de opvatting, die in zijn gansche boek doorschemert, dat de Ned. Herv. kerk van den beginne af een geheel uitmaakte, en voorts bij de organisatie van 1816 niet een hoofdstuk eener afdeeling, maar het gansche werk moeten laten beginnen. Er zijn er wel, die het in twijfel trekken, dat de Herv. kerk in ons vaderland, van hare grondvesting af, zich als één organisch geheel heeft beschouwd, en haar veeleer beschouwd willen hebben als een conglomeraat van gemeenten; die beweren, dat men niet van „de Nederlandsche Hervormde kerk" maar van „de Nederduitsche Gereformeerde kerken" spreken moet, omdat de oudste kerkeordeningen zóó luiden, en men destijds sprak van „de kerke Christi te Amsterdam, te Leyden" enz., doch de schrijver toont die beschouwing niet te deelen. Te meer noodig was het daarom geweest om aanwijzing te doen van den rechtstoestand, waarin de oude kerk zich bevond, en uit de kerkeordeningen, de actenboeken en de resolutiën dier dagen de beginselen van het recht te putten, waarnaar de kerk geregeerd werd. Of erkent de schrijver wellicht het onderscheid niet tusschen het oudere en het nieuwere kerkrecht, omdat er vroeger van geen stellig recht, zoo min in de kerk als in den staat, gesproken kan worden? Maar, behalve dat de gang zijner beschrijving dan in de war raakt, die doorloopt van de grondvesting der kerk tot op dezen dag, is het ook niet te rijmen met zijne beschouwing van de Ned. Herv. kerk. Lijdt het mijns inziens geen tegenspraak, dat er onderscheid gemaakt moet worden tusschen het oude en het hedendaagsche recht der kerk, evenzeer als men spreekt van het oud-hollandsche en het nieuwe staatsrecht, dan had óf de titel van het boek moeten luiden: „Het hedendaagsche kerkrecht" enz., óf het boek zelf had ook eene afzonderlijke behandeling van het vroegere kerkrecht moeten bevatten.

Om dit laatste was het ons vooral te doen. Had de schrijver kunnen goedvinden hieraan zijne krachten te wijden, hij zou der kerk een grooten dienst bewezen hebben. Menigeen, slecht ingelicht, hunkert naar de oude vleeschpotten der staatskerk; anderen verwachten heil van den terugkeer tot de 17e eeuw, den bloeitijd der orthodoxe kerk; velen willen het oude kerkgezag, onder welken vorm ook, doen herleven, en nemen de thans bestaande vrijheid te baat als middel om hun doel te bereiken.

Wie de kerk beschouwt als een onveranderlijk instituut met eene vastgestelde leer, en naar die leer de kerk wil inrichten en besturen, vindt zijn gouden eeuw in het verleden en niet in de toekomst. Met het oog op den thans bestaanden toestand zou het daarom van praktisch nut geweest zijn, indien de schrijver ons een klaar en duidelijk beeld van het vroegere kerkrecht voor oogen gesteld had.

Maar misschien worden wij voor dit gemis ruimschoots schadeloos gesteld door een diep indringen en grondig behandelen van de groote kerkelijke tijdvragen? Wanneer een der zake kundig man als de schrijver het hedendaagsche kerkrecht beschrijft, en dit doet vooral ook met het oog op- en in het belang van aankomende predikanten, dan mogen wij billijk verwachten, dat hij de wonden der kerk peilen en de middelen tot herstel aanwijzen zal. In dezen tijd van woeling en gisting op kerkelijk gebied achten wij het een onwaardeerbaar voorrecht, mij en velen met mij, gedurende onzen akademietijd niet te beurt gevallen, om college over het kerkrecht te houden. Welk een interessant college kan dat zijn! Hoe zullen dáár de groote vraagstukken ernstig en flink besproken worden! Hoe zal men dáár geleid worden tot het inzicht in het juiste verband tusschen kerk en staat, kerk en school, kerk en belijdenis, kerk en godsdienst enz.! Wat heldere uiteenzetting kan men dáár verwachten van de rechtsbeginselen onzer kerk, van den meest gepasten kerkvorm, van de wijze, waarop de rechtspleging behoort te geschieden, van de wenschelijk geachte reorganisatie van bestuur, enz.! Welk eene juiste beoordeeling en waardeering van het streven en drijven der onderscheidene partijen in de kerk zou men dáár hooren! Ik althans stel mij voor dat een akademische les over al die onderwerpen hoogstbelangrijk en nuttig zou zijn, en zou de studenten kunnen benijden, die aldus toegerust worden tot den strijd, die hen wacht. Moeten wij echter het boek van den heer Prins beschouwen als de quintessence van hetgeen door hem gedoceerd wordt — en het korte voorbericht leidt ons tot dit vermoeden — dan moeten wij bekennen, dat onze verwachting wordt teleurgesteld, want de kapitale vraagstukken op kerkrechtelijk gebied worden of niet, of ter loops aangeroerd. Het doet ons leed, dat zulk een kerkelijk man als de heer Prins, zoo luchtig over de oppervlakte heenglijdt en niet diep in het wezen der zaak, in de behoefte van dezen tijd is doorgedron-

gen. Bij zijne beschouwing van het *jus constituendum* was hem de weg gebaand tot eene flinke en cordate behandeling van onderscheidene zaken, die aan de orde zijn, en wis, hij kon er op rekenen, niemand zou hem zijne vrijmoedigheid ten kwade geduid, maar ieder hem hartelijk dank gezegd hebben. Ja ik twijfel er niet aan, of menigeen heeft zich dit werk aangeschaft om het oordeel van den heer Prins te vernemen over de questions brûlantes, dewijl hij voor velen eene autoriteit is op het gebied van kerkelijk recht, maar heeft het onvoldaan nedergelegd, omdat hij slechts in de lagere sfeeren van het kerkrecht was rondgeleid geworden. Jammer indedaad, dat de hoogleeraar de wieken niet breeder uitgespreid heeft en hooger opgestegen is door ons een flink akademisch leerboek over het kerkrecht te geven, waartoe niemand meer bevoegd was dan hij. Door hetgeen ons nu geleverd werd zijn wij niet veel verder gekomen, dan *Roijaards* ons voor ruim 30 jaren gebracht heeft.

Immers wij ontvangen hier eene historisch-kritische beschrijving van het kerkrecht in de Ned. Herv. kerk op dezelfde leest geschoeid als het beroemde werk van den voormaligen Utrechtschen geleerde. Wie zich de moeite geeft van beiden met elkander te vergelijken zal die overeenstemming ontdekken, en zien, dat de Heer Prins voortgezet heeft, wat Royaards begon. De herziening van de organisatie der kerk in 1852 met al hare gevolgen, lang na het verschijnen van Roijaard's arbeid, is mede door Prins opgenomen in zijne beschrijving, terwijl hij ook eene afzonderlijke afdeeling heeft toegewijd aan het recht, zooals het bij regelmatige ontwikkeling worden moet. Heeft de eerste zich bepaald tot het jus constitutum, de laatste neemt ook het constituendum op. Uit den aard der zaak vloeit het voort, dat de Heer Prins zich voornamelijk tot het historisch gedeelte zijner taak beperkt. Nadat hij in zijne inleiding eenige vluchtige beschouwingen over het kerkrecht in het algemeen en over dat der Ned. Herv. kerk in het bijzonder, wat zijne bronnen en beoefening betreft, medegedeeld heeft, vangt hij zijne eigenlijke beschrijving aan. In drie afdeelingen, elk van 5 hoofdstukken, en ieder van deze in onderscheidene paragrafen, is zijn werk verdeeld. De eerste afdeeling leert ons het kerkrecht kennen, *zooals het allengs ontstaan is,* terwijl de tweede ons dat recht te aanschouwen geeft, *zooals het thans bestaat.* Klinkt die verdeeling vreemd, en brengt zij de vraag op de lippen, wanneer het kerk-

recht in onze kerk dan toch gerekend moet worden ontstaan te zijn, te vreemder ziet men op, als men bemerkt, dat onder deze rubriek van „allengs ontstaan" ook de organisatie van 1816 en de revisie van 1852 behooren. Was er dan vroeger geen kerkrecht, of mocht het vroegere recht geen aanspraak maken op dien naam? Zeker, maar de schrijver wil het *hedendaagsche* recht beschrijven, en heeft alleen verzuimd dit woord in zijn programma op te nemen. Hij beschrijft ook werkelijk, hoe ons tegenwoordig kerkrecht tot stand gekomen is en begint de geschiedenis op te halen van de vestiging der kerk in Nederland. Bij die breede historische bespreking van hetgeen tot vestiging van het tegenwoordig recht gediend heeft, laat de schrijver ons rusten bij de jaren 1618 en 1619, 1795, 1816 en 1852 als tijdstippen van groot belang. De nationale synode te Dordrecht, de staatsomwenteling, die de scheiding van Staat en Kerk ten gevolge had, de organisatie door Willem I in het leven geroepen en hare herziening door de kerk, bieden welkome gelegenheid om een weinig stil te staan. En als wij met den schrijver deze wandeling door de geschiedenis zeer genoegelijk volbracht hebben, vestigt hij onze aandacht op den tegenwoordigen staat van zaken. Achtereenvolgens staat hij met ons stil bij het kerkbestuur, waartoe ook het beheer der kerkelijke fondsen gebracht wordt, bij kerkelijke personen, zaken en handelingen en bij de betrekking der kerk tot andere kerkgenootschappen en tot den Staat. Veel en velerlei komt ons hier onder het oog, doch onze gids is een man, die aangenaam weet te verhalen en ons bezig te houden. En indedaad, het is ieder niet gegeven, om ons zóó in het kerkelijke wetboek, dat weinig uitlokkends en verkwikkelijks heeft, rond te leiden. Men volgt den schrijver, hoort hem gaarne, en schoon men hier en daar wel eens zou willen interrumpeeren, toch laat men hem aan het woord, want het is aan alles merkbaar, hier is hij te huis. Nu meent gij, dat de taak des schrijvers ten einde is, doch gij bedriegt u. Het kerkrecht is nog niet wat het wezen kan. Hier en daar zijn gebreken te verhelpen en leemten aan te vullen. Elke tijd heeft zijne eigene probleemen, die, eenmaal aanhangig, hunne oplossing vinden moeten. En daarom is het voor den practischen godgeleerde, die geroepen wordt, om niet slechts onder het wettig bestuur der kerk werkzaam te zijn in haren dienst en de orde, tot haren bloei onmisbaar, te helpen bewaren, maar ook

zelf deel te nemen aan dat bestuur en haren welstand in zijne mate te bevorderen, dringend noodig te weten, op wat wijze en in welke richting het kerkrecht zich ontwikkelen moet tot meerdere volkomenheid. De schrijver beoordeelt nu den grondslag, waarop de tegenwoordige organisatie rust en de beginselen, die haar beheerschen. Hij doet onderzoek naar hetgeen voor de vrijheid der kerk, vooral in hare betrekking tot den Staat, nog geschieden moet, en naar bestaande gebreken en leemten, met opzicht tot de inrichting van het kerkbestuur. En ten slotte bespreekt hij verschillende onderwerpen, die in dezen tijd de overweging verdienen, om den weg te wijzen, die tot verbetering en volmaking leidt. Men ontwaart, dat hier een en ander voorkomt, wat der moeite waardig is om naauwkeuriger in oogenschouw genomen te worden. Alleen opper ik hier de bedenking, of het logisch te verantwoorden is, dat een historische beschrijving van het jus constitutum ook per se het constituendum in zich sluit. De historie bepaalt zich tot gebeurtenissen, die achter ons liggen of thans plaats grijpen, maar nimmer tot iets, wat nog plaats hebben moet. Bij wijze van aanhangsel had in dit werk deze laatste afdeeling eene plaats moeten vinden. In een leerboek over het kerkrecht is het constituendum op zijne plaats, en kan zelfs niet gemist worden, maar wie het kerkrecht in een bepaald kerkgenootschap historisch-critisch beschrijft, d. i. de wetgeving, zooals die thans vigeert, die gaat de perken van zijn onderwerp te buiten, wanneer hij aantoont, hoe dat recht zijn en worden moet. Gaarne vergeven wij evenwel deze manque in den vorm, omdat wij hier gelegenheid vinden om met den schrijver eenige gedachten over het toekomstig kerkrecht te wisselen.

Als wij na de lezing van dit geschrift de vraag stellen, of het kerkrecht in de Ned. Herv. kerk in zijne hoofdtrekken en grondbeginselen ons helder voor den geest geplaatst werd, dan voelen wij ons gedrongen de schouders op te halen. Door de inleiding zijn wij niet op de hoogte gebracht van den aard van dit recht. De vraag is wel eens gedaan, en zij klinkt misschien sommigen vreemd in de ooren: kan er in het evangelisch Christendom wel van kerkrecht in den vulgairen zin des woords sprake zijn? en zoo ja, welke is dan de signatuur van dit recht, onderscheiden van handelsrecht, strafrecht, enz.? Men gevoelt dat ten slotte alles afhangt van het idée der kerk, en dewijl er misschien geen

locus is, die dringender herziening behoeft, dan die der ecclesia, zal wel ieder geschrift, dat eene wetenschappelijke behandeling van het kerkrecht bevat, beginnen moeten met eene klare beschouwing en een helder begrip van het wezen der kerk. Hierin moet het kerkrecht gegrond zijn. Leidt men die idée af uit de schriften des N. T., en beroept men zich op plaatsen uit die Schriften, om een steunpunt te zoeken voor de grondbeginselen van dat recht, dan gaat men van de vooronderstelling, min of meer bewust, uit, dat de hoofdtrekken van het gebouw der kerk reeds in het N. T. te vinden zijn. En juist dit is betwistbaar, of de rechtsbeginselen der kerk wel uit het N. T. geput kunnen en mogen worden. Is de bedoeling van Jezus niet geweest om eene kerk te stichten, en ontdekken wij bij zijne leerlingen noch bij Paulus een spoor, dat het hun om eene kerk te doen was, dan gaat het niet aan, om te spreken van het jus constituendum, waarbij geene andere dan zuivere christelijke beginselen gelden mogen, afgeleid uit den geest van Christus en zijn Evangelie „en uitgedrukt Matth. 23: 8, enz," (p. 4.) Het idee eener kerk is zeker niet uit den apostolischen tijd. In de dagen toen de Christelijke gemeenten nog door geen band vereenigd waren, kon er geene gedachte zijn aan uitoefening van recht. In de jongste geschriften van het N. T. ontdekken wij pas de kiemen eener organisatie der gemeente, maar niet van de kerk. Tijden moesten er nog voorbijgaan, voordat men aan de eenheid der kerk begon te denken, en eerst met de kerk kon de gedachte ontstaan aan haar recht.

Daarom beweren wij, dat het kerkrecht een product is van de Katholieke kerk. Het spreekt van zelve, dat wij hier alleen spreken van het beschreven en niet van het onbeschreven recht. Recht en macht gingen zamen. Het episcopaat leidde tot vaststelling en uitoefening van het recht. De kerk kreeg allengs meer het aanzien van een wereldsch rijk; de geloovigen, die zich als een koninklijk priesterdom gevoelden, kwamen tot de erkenning van een bijzonder bevoorrecht priesterdom in de kerk, en de hieruit geboren hierarchie riep wederom een recht in het leven, dat lijnrecht in strijd was met den geest van Christus. De christelijke volken werden voor niet meer dan eene kudde van onmondigen geacht, en het priesterdom was de eigenlijke kerk. Wie de langzame ontaarding van het kerkbegrip in de geschiedenis nagaat, zal ontwaren, dat met het wassen der hierar-

chie ook het recht in uitgebreidheid toeneemt. Zoo is het geen wonder, dat de hervormers, uitgaande van het beginsel van gewetensvrijheid, zich krachtig verzetteden tegen de steeds klimmende vermetelheid der waardigheidbekleeders in de kerk. Hun oog was open voor de aanmatigingen van recht, die alle palen en perken overschreden, en ofschoon zij eerst zich nog vleiden met de hoop, dat zij met een goed geweten in de kerk zouden kunnen blijven, bleek het hun echter spoedig, dat de oude kerk niet toegeven kon, tenzij dan met opoffering van verkregen recht en macht. Zij braken met de hierarchische kerk en eischten voor de gemeente het haar toekomend en onvervreemdbaar recht terug. De souvereiniteit van de gemeente was overeenkomstig het protestantsch beginsel. En zeker zou Luther de vrije kerk in den Staat krachtig gehandhaafd hebben, ware het niet dat de omstandigheden hem genoodzaakt hadden, om aan de kerk eene betrekking tot den Staat te geven, die uit het beginsel der kerk niet te rechtvaardigen was. Zorgende voor het innerlijke en eeuwige, lieten de hervormers het uitwendige kerkbestuur varen, en zag men spoedig het recht der kerk in de armen gelegd van de wereldlijke macht. Calvijn, die in Genève een nieuwen kerkelijken staat grondvestte, de Lycurgus, gelijk Vinet hem noemt, van het theocratisch Sparta, overdreef het rechtsbeginsel der protestantsche kerk en verloor de rechten van het individu uit het oog. En in ons vaderland volgde men in de kerk der hervorming de beginselen van Zwingli en Calvijn, en nam het kerkrecht eene eigendommelijke gestalte aan. Terwijl men in Duitschland de vorsten tot bisschoppen maakt, en in Engeland de koning zich opwerpt als Paus, ontwaart men in ons vaderland een onophoudelijken strijd tusschen de wereldlijke en kerkelijke machten over het recht en zijne uitoefening in de kerk.

Had de Heer Prins ons een getrouw verslag gegeven van het ontstaan van het kerkrecht, inzonderheid in ons vaderland, hij zou zijne lezers grootelijks aan zich verplicht hebben. Wij hadden van hem tevens vernomen, hoe hij denkt over den oorsprong der kerk, over den grondslag van haar recht en over den aard van hare macht. Meent iemand, dat ik te veel van den schrijver vraag, dan antwoorde men, hoe het mogelijk is voor willekeur bewaard te blijven in het beschrijven van het jus constituendum, waaraan het constitutum gedurig behoort getoetst te worden, indien men niet van een zuiver protestantsch kerkbegrip en van

protestantsche rechtsbeginselen uitgaat. Stelt men deze voorop, dan beziet men de worsteling om het recht in de kerk met een gansch ander oog, men herleidt de feiten tot beginselen, en de geschiedenis onzer hervormde kerk wordt ons een spiegel van de pogingen, die aangewend zijn, om tot het genot van die zelfstandigheid en onafhankelijkheid te geraken, waarop de Ned. Herv. kerk volkomen recht en aanspraak heeft.

Met den schrijver de geschiedenis doorloopende van den vroegeren en lateren kerkvorm, betreuren wij het, dat hij aan het slot van ieder hoofdstuk niet in korte trekken den rechtstoestand der kerk op dat oogenblik geteekend heeft. Het zou de moeite rijkelijk beloond hebben, indien wij aan het slot van het eerste hoofdstuk, b. v. een overzicht gekregen hadden van het rechtsleven der kerk in de onderscheidene provinciën. De zeven kerkelijke republieken, van elkander onafhankelijk, en verschillende kerkeordeningen volgende, konden naast elkander geplaatst en met elkander vergeleken worden, om langs dien weg eene schets te bekomen van de gedaante der kerk in 1618 en 1619. Het zou dan duidelijk geworden zijn, eensdeels in welke provinciën men het minst Calvinistisch gezind was, en anderdeels had men den geest en de beginselen der kerkorde leeren kennen, die met behulp of overleg der Staten was ingevoerd. Zoo was er telkens, na de behandeling van ieder tijdvak, goede gelegenheid om de verspreide hoofdtrekken bijeen te voegen en den lezer een juist beeld van het kerkrecht voor oogen te plaatsen. Wij zouden er onder anderen ook dit mede gewonnen hebben, dat elk onpartijdige tot de overtuiging zou komen, dat vele der tegenwoordige eischen op kerkrechtelijk gebied liggen in de historische lijn, en anderen daarentegen door de geschiedenis veroordeeld worden. Zoo ware meteen aangetoond, dat het beweren, alsof de wetenschappelijke beoefening van het kerkrecht noch voor juristen, noch voor theologen, practisch belang heeft, niet opgaat.

Ten bewijze dat ik het werk van den Hoogleeraar met al die aandacht, welke het verdient, gelezen heb, neem ik de vrijheid hem op enkele onnauwkeurigheden, die mij voorkwamen, attent te maken. Op blz. 73 staat geschreven, dat de Synodale Commissie uit *tien* leden en daaronder niet minder dan *drie* ouderlingen bestaat, allen rechtstreeks door de Synode benoemd. Volgens Art. 67 van het Algem. Regl. zal dit moeten

luiden: uit *negen* leden enz., waarbij dan nog gevoegd wordt een Hoogleeraar in de Godgeleerdheid, die niet door de Synode maar door de faculteit benoemd wordt. — Op blz. 92 had, na de mededeeling van de onafhankelijkheid van den Staat, achter de wegneming van de vroegere bepaling van Art. 12, verwezen moeten worden naar de verplichting der kerk op grond van de wet, regelende het toezigt op de kerkgenootschappen van 10 Sept. 1853 No. 102. — Op blz. 97 lezen wij, dat de Classicale Besturen geen *wetgevend* gezag bezitten. Daarbij is den Hoogleeraar Art. 12, 4 coll. Art. 28 A. R. niet voor den geest geweest. — Op de volgende blz. sprekende over de werkzaamheden van provinciale Kerkbesturen, noemt de Hoogleeraar het goedkeuren van huishoudelijke en plaatselijke reglementen, en verwijst hij daarbij naar Art. 4 van het regl. op de benoeming van Oudd. en Diak. enz. Het verwondert mij, dat hij niet citeerde Art. 29 van het reglem. voor de kerkeraden, en dit in verband met Art. 25 van het A. R. Men vergete dan daarbij niet, dat genoemd Art. 29 slechts een *additioneel* artikel is, en derhalve van de goedkeuring der huishoudelijke reglementen in zeer beperkten zin kan gesproken worden. — Iets later lezen wij betrekkelijk de rechtspraak dier kerkbesturen, dat zij „ter *eerste instantie* handelen, wanneer het misdrijven geldt, voor welke de kerkorde afzetting eischt." Daargelaten dat de kerkelijke term *ont*zetting en niet *af*zetting luidt, is het geschrevene waar met deze clausule, dat de misdadiger lid van een kerkelijk college moet zijn. Zie Art. 4. van het Regl. van kerk. O. en T. — Op blz. 102 worden de classicale vergaderingen bevoegd verklaard tot het opnemen en afsluiten van classicale rekeningen, *ook van weduwenbeurzen.* Hier moest bijgevoegd zijn: door die leden der vergadering, welke tevens leden dezer beurzen zijn. Zie Art. 40. 6° A. R. Wie geen lid der beurs is, heeft die bevoegdheid niet. — Wat de schrijver zegt, dat die vergaderingen over 't geheel te talrijk zijn om met vrucht te beraadslagen, is volkomen waar, doch hij had als andere reden er wel mogen bijvoegen, dat zij *te kort duren.* — Op blz. 107 wordt niet *de opbrengst,* maar een gedeelte daarvan in de Alg. Weduwenbeurs gestort Op blz. 108 moet bij het cijfer der jaarlijksche toelage uit het dusgenaamde „Schraalste fonds" gevoegd worden: *in den regel,* omdat er ook toelagen van *f* 25 zijn. Op blz. 122 vraag ik aan den heer Prins, of het „formulier van kerkelijke inzegening des huwelijks"

te Groningen opgesteld, onder de liturgische Schriften der Kerk gerangschikt mag worden? op blz. 128, op welken grond de bevoegdheid der regeering rust, om een bid- of dankdag uit te schrijven? Elders moge men kunnen bevelen: in ons vaderland kan de regeering uitnoodigen, dat weigeren tengevolge kan hebben. Herinnert de schrijver zich het voorgevallene in 1866 niet? Op blz. 133 moet worden opgemerkt, dat de rehabilitatie na vijf jaren alleen mogelijk is voor hem, die *wegens onchristelijken wandel* van zijne bediening of zijn ambt is ontzet. Anders kan die herstelling in het ambt vroeger geschieden. Doch genoeg hiervan. Noodzakelijke veranderingen, die sints de verschijning van het boek plaats vonden, zoo als de intrekking der bekende reserven, waaronder het Algem. Regl. goedgekeurd is, de indeeling der administratiën van eeredienst, de wijziging van het domicilie van onderstand, enz. zal ieder belangstellend lezer wel in zijn exemplaar hebben aangeteekend. Een enkel woord nog over hetgeen de schrijver vermeldt omtrent het beheer der kerkelijke goederen enz. op blz. 109—112. Het „doelmatig" reglement op dit beheer is tot stand gekomen en ingevoerd, doch de verwachting van den schrijver is tot heden niet verwezenlijkt. Bedrieg ik mij niet, dan is het getal der gemeenten, die eigen zelfstandig beheer verkozen hebben, gaandeweg vermeerderd. Mijns inziens was dit gemakkelijk te voorzien. Het Algemeen College zag huiverend op tegen het raadplegen der Gemeenten, en begreep dat dit ook niet dringend noodzakelijk was. De goê gemeente zou zich willig laten leiden en beseffen, dat haar belang meebracht, om zich onder toezicht te stellen. Indedaad, vele gemeenten traden voorloopig toe, d. i., vele kerkvoogdijen, zonder dat de gemeente gekend was, en nu begon men aan het reglementeeren. De gemeenten wachtten geduldig af, welke beschikkingen over haar eigendom genomen zouden worden, om later zich daarover uit te spreken, en andere verklaarden, dat zij protesteerden tegen de daad door kerkvoogden verricht, om, zonder daartoe gemachtigd te zijn, zich bij de voorloopige organisatie aan te sluiten. Het Alg. College werd op dien stand van zaken ernstig opmerkzaam gemaakt. Ik zelf raadde met anderen eene stemming der gemeenten aan, als dringend noodzakelijk om tot eenen zuiveren rechtstoestand te geraken, en wees op tal van leemten in het Concept-reglement, doch er werd niet veel gewonnen. De organisatie van het beheer is

als mislukt te beschouwen. Tal van gemeenten hebben zich aan het toezicht onttrokken, en gaandeweg wordt dit nog grooter. Immers, ten allen tijde kunnen de gemeenten zich weder vrij verklaren, en welke macht is er, die dit verhinderen kan? De aanzienlijkste steden hebben hare zelfstandigheid bewaard, en dit voorbeeld is door velen gevolgd. Vraagt men naar de redenen dier mislukking, dan stemmen wij den schrijver niet toe, dat deze te zoeken zijn in eene min betamelijke en misplaatste zucht naar zelfstandigheid, door valsche voorstellingen en ongegronde vermoedens aangewakkerd, en in partijschap. Dat moge hier en daar het geval zijn, het geldt niet van alle gemeenten. Te verwachten was het, dat zij, die vroeger gedispenseerd waren, nu de zelfstandigheid niet zouden prijs geven, en dat meervermogende gemeenten de vrijheid zouden begeeren, terwijl het belang der minvermogende medebracht, om zich onder elk hooger toezicht te begeven. Ieder toezicht beperkt het vrij beheer, en ik durf niet stoutweg met den heer Prins beweren, dat het reglement daarop niet de minste inbreuk maakt. De verwarring is voor een deel te wijten aan de regeering, maar voor een grooter deel aan de kerk. Niet dat de regeering met eene voorloopige organisatie had moeten optreden, gelijk de heer Prins wil, want zeer wijs heeft zij zich daarvan onthouden; maar hierom, dat zij de werkzaamheid van het interimair Alg. College tijden lang verlamde en dat de elkander opvolgende ministeriën in zienswijze van elkander verschilden. Maar voor een goed deel draagt de Synode schuld aan den tegenwoordigen toestand. Bij den naderenden val van de tweede reserve had zij, namens de kerk, het initiatief moeten nemen, krachtens Art. 65 van het A. R. Zij was daartoe het allereerst geroepen en bevoegd te achten. Van haar had eene organisatie kunnen uitgaan, die rechtsgeldig en verbindend zou geworden zijn. De vroeger gebleken tegenstand had haar niet moeten afschrikken om met moed en kracht de handen aan het werk te slaan. De tweede reserve blijkt nu van achter geen onoverkomelijke hinderpaal geweest te zijn En misschien komt de tijd, dat zij op hare schreden zal moeten terugkeeren.

Wanneer zal het beter worden in de kerk? zoo vragen wij met het oog op zooveel, dat om verandering roept. De schrijver antwoordt ons: het komt ons niet toe, de tijden of gelegenheid te weten, die de Vader in zijne eigene macht gesteld heeft

(Hand. 1 : 7) blz. 146. Dien wenk volgende, willen wij dan voortbouwen, wel met bedachtzaam overleg, maar toch ook met kloeken moed. Wij moeten weten wat wij willen, en het doel, waarnaar wij jagen, scherp in het oog houden. Naarmate het gevaar grooter is, om ter rechter- of ter linkerzijde af te dwalen, en overstemd te worden door het luid rumoer der partijen, behooren wij voor ons zelve zekerder te zijn aangaande den weg, die tot verbetering leidt. Met den hoogleeraar verbeiden wij de kerk der toekomst, en moge het ontwerp daarvan nog niet volkomen gereed zijn, toch zullen de voornaamste lijnen en hoofdtrekken van dien toekomstigen tempel, die op de puinen van het bestaande kerkwezen opgetrokken zal worden, ons voor den geest moeten staan. De kerk der toekomst! hoe zal zij zich in betrekking stellen tot de maatschappij, tot den staat, tot de beschaving? op welken grondslag zal zij moeten gevestigd zijn? van welke beginselen uitgaan? in welke vormen zal zij zich openbaren? Voor het jus constituendum is het van hoog belang zich eene heldere voorstelling te vormen van die toekomstige kerk, en, alvorens maatregelen te nemen tot beschrijving van haar recht, een antwoord te geven op de vraag, of niet eene meer vrije vorm van godsdienstige gemeenschap de voorkeur zou verdienen. In onzen tijd van onkerkelijkheid moet de besliste keuze geschieden tusschen de theorie van *Rothe* en die van *Vinet*, om de richting te bepalen van zijne kerkelijke werkzaamheid. Staan twee groote gedachten hier tegen elkander over, beide op ideale beschouwingen van de Kerk en den Staat rustende, maar twee gedachten, die dan eerst vruchtbaar worden, wanneer men ze van hunne practische zijde beschouwt, dan heeft de beschrijver van het toekomstig kerkrecht ze in zijne rekening op te nemen. Het Theol. Tijdschrift heeft de rij zijner verhandelingen geopend met eene bespreking van *Rothe*'s denkbeelden, en niet ongepast zou het wezen, indien ook die van *Vinet* werden medegedeeld. Langs dien weg zou men tevens medewerken tot een antwoord op de vraag, welke de ware verhouding is tusschen Kerk en Staat. Doch wij keeren tot den heer Prins terug. Naar zijne meening is de grondslag der tegenwoordige organisatie boven allen twijfel wettig, en ik ben het volkomen met hem eens. De intrekking der Kon. besluiten van 7 Jan. 1816 en 23 Maart 1852 zou geene desorganisatie ten gevolge hebben, ook om de wet op de kerkgenoot-

schappen, gelijk de Heer Mr. *Star Numan* terecht heeft aangetoond. De Kerk is vrij, doch kan niet tot eene absolute scheiding van den Staat geraken, krachtens de bekende grondwetsartikelen. Zoolang die zilveren koorden bestaan, moet er een zeker toezicht door den Staat over de Kerk uitgeoefend worden. Maar als bij eene eventuëele grondwetherziening, het hoofdstuk van den godsdienst eens wegvallen, of de staat tot eenen afkoop aan de kerk overgaan moest, en de kerk nu volkomen vrij en onafhankelijk ware, zou dan niet de Amerikaansche kerk een model voor de onze zijn? Eischt de verhouding tusschen Staat en Kerk niet, dat het woord van Robespierre: l'état athée, waarheid worde? De Staat, als zoodanig, heeft geen godsdienst en moet, krachtens zijn beginsel, elke godsdienstbelijdenis toelaten en beschermen. Hij heeft slechts te waken, ne respublica quid detrimenti capiat. Het is zelfs in zijn belang dat de kerk vrij en zelfstandig zij. Geen grooter moeijelijkheden, dan wanneer hij zich mengt in zaken van het geweten zijner onderdanen. Godsdienstige bemoeijingen liggen geheel buiten den kring zijner werkzaamheid. Waartoe die inmenging leidt en welke rampen daaruit geboren worden, kan de geschiedenis van ons vaderland ons duidelijk doen zien. Neen, geen Staat boven de Kerk, geene onnatuurlijke vereeniging van beide, maar ook geen Kerk boven den Staat of zelfs nevens den Staat. Laat ons erkennen, dat het ten onzent veel beter in dit opzicht gesteld is dan elders, maar tevens dat eene geheele afscheiding van Staat en Kerk in onze beginselen opgesloten ligt. Het is een gelukkig verschijnsel, dat men vrij eenstemmig is in de huldiging van dit beginsel, zij het dan ook, dat over de toepassing verschillend wordt gedacht. Is de Herv. Kerk langen tijd lijdelijk geweest, omdat zij vreesde, dat hare belangen op de waagschaal gesteld werden, zij is van die vrees genezen en werkt thans ijverig mede om tot zelfstandigheid te geraken. De tijd der vrije Kerk in den vrijen Staat schijnt te naderen. Maar als nu eens eene reorganisatie werd noodig geacht, in welken geest en op welken grondslag zou die behooren te geschieden? Zou men niet de autonomie der gemeenten moeten erkennen? en zoo ja, gaat men dan niet de inrichting der N. Amerikaansche kerk te gemoet? De vrije gemeente moge door de klerikalen voor ongeloof en door de staatkundigen voor geestdrijverij gehouden worden, indedaad is zij toch de wortel van het godsdienstig gemeenschaps-

leven. Gaat men hiervan uit, dan verkrijgen wij een geheel anderen toestand. Het recht der individualiteit wordt dan erkend en gewaardeerd, maar leidt dan mede tot eene gemeenschap, waarin de hoogste macht niets anders is, dan de algemeene wil der individu's. Aan hen verblijft de vorm van bestuur. Zij nemen deel aan de behartiging der gemeenschappelijke belangen, en iedere overheersching blijft geweerd. Kon men er toe komen om in alle deelen de souvereiniteit van het christelijke volk te huldigen, hoe spoedig zou het traditioneele kerkbegrip verdwenen zijn!

Een en ander doet evenwel zien, dat de gedachten en voorstellingen aangaande die kerk der toekomst verre van eenparig zijn. Hoopt de een op eene vernieuwing van leven in den ouden vorm, de ander wacht eene ontbinding der kerk en verlangt eene meer vrije gemeenschap des godsdienstigen levens. Ofschoon de heer Prins zijne kerk der toekomst niet beschreef en slechts op de allernaaste toekomst zijne oogen gevestigd houdt, meen ik toch te mogen gelooven, dat hij zich eerder bij de volgers van Vinet, dan die van Rothe voegen zou. Instandhouding der kerk, maar vrij en onafhankelijk, is zijne leuze. Hem is het te doen om de bestaande leemten en gebreken in de tegenwoordige kerkinrichting te verhelpen, en op die wijze den storm te bezweren, die zich van onderscheidene kanten tegen kerk en kerkendom verheft. De tijd zal het leeren of dit middel baten kan. Zeker is het dat de uitvoering van art. 23 in onze kerk van veruitziende gevolgen is. Dit democratisch beginsel moet op het jus constituendum eenen veelbeteekenenden invloed uitoefenen. Bij consequente toepassing moet het kerkbestuur nu ook de uitdrukking van den wil der gemeenten zijn. De bevoorrechting van predikanten boven ouderlingen in het bestuur moet worden opgeheven, en de samenstelling der kerkelijke colleges verandering ondergaan. Het hoogste kerkbestuur moet eene ware vertegenwoordiging der kerk zijn, waarbij aan alle deelen der kerk gelijk recht wedervaart. Is de keus van hare bestuurders en beheerders het natuurlijk recht der gemeente, dan moet het coöptatiesysteem het stelsel van benoeming door floreenplichtigen, eigenërfden, collatoren, enz. tot eene onmogelijkheid gemaakt worden. Het is onrecht, wanneer men de gemeente niet vrijlaat in het kiezen van haar bestuur, en jarenlang verhindert zich daarover uit te spreken. Geen wonder dat de heer Prins op al deze

en andere bijzonderheden het oog geslagen heeft. Sprekende over de inrichting van het kerkbestuur noemt hij eerst de rechtstreeksche verkiezingen, en wijst hij aan, dat de tegenwoordige uitvoering van art. 23 op geene onvoorwaardelijke goedkeuring aanspraak kan maken. Volkomen juist zegt hij, dat de eerste uitvoering minder vrijgevig had moeten zijn. Het stemrecht is te kwistig verleend. Het had gebonden moeten zijn aan eenen census. De benoeming had zich niet verder moeten uitstrekken dan tot ouderlingen en diakenen. Het dusgenaamde facultatieve element, dat in lijnrechten strijd is met den geest van het grondwetsartikel, had geene plaats moeten erlangen. De minderheid komt niet tot haar recht. Dit alles eischt dringend herziening, zoo niet de kerk aan partijbelang zal opgeofferd worden. De gevolgen zijn nu reeds openbaar in den toenemenden afkeer van kerk en kerkelijke aangelegenheden bij het ontwikkelde en beschaafde deel der gemeente. Wij kunnen niet bij alle bijzonderheden door den heer Prins opgenoemd stilstaan en kiezen dus slechts enkelen uit. Als hij gewaagt van de samenstelling der synode rust zijn oog het eerst op de drie hoogleeraren, die als praeadviseerende leden zitting nemen. Bij eene nieuwe regeling van het hooger onderwijs vervalt de grond voor hunne tegenwoordigheid in de hooge kerkvergadering. Maar ik wensch den schrijver te vragen of er, afgezien van die regeling, ook wel anderen grond voor hunne zitting te noemen is, dan de letter van het reglement? Behooren er *drie* hoogleeraren te zijn om het licht der wetenschap te laten schijnen in die vergadering? Zijn die drie mannen eenstemmig dan wordt hun licht verblindend, en zijn zij met elkander in tegenspraak, dan wordt het soms gedoofd. Ik voor mij meen, dat zij bij eene reorganisatie zullen moeten wijken, maar dat dan tevens de gelegenheid zal moeten geopend worden om van hunne wetenschap ten bate der kerk te profiteeren. Waarom het lid der Indische commissie nog niet verwijderd is, nadat de kerk zich hierover uitgesproken heeft, behoef ik den heer Prins niet in herinnering te brengen. Dat lid is ten eenenmale misplaatst in de synode. Hij wordt gecommitteerd door eene commissie van gemengde belijdenis, bovendien eene *Staats*commissie zonder kerkelijk karakter. En vraagt men naar het stelsel van vertegenwoordiging op de synode, zoo als dat nog steeds gevolgd wordt, dan springt de onbillijkheid terstond in het oog, wanneer Limburg met zijne 3 à 4000 zie-

len evenzeer één afgevaardigde zendt als Zuid-Holland. Meermalen zijn er pogingen aangewend om tot eene betere samenstelling te geraken, doch zij hebben schipbreuk geleden, en ook in dit opzicht verwachten wij het betere van de werking van art. 23. Dat verandering gebracht zal worden in de regeling der O. en W. Indische kerken, gelijk mede in de betrekking der hoogleeraren in de Godgeleerdheid aan s' rijks hoogescholen tot de kerk, ligt voor de hand. Dewijl de regeringsplannen hierop eenen beduidenden invloed oefenen, kunnen wij niet bepalen wat in der tijd het meest geraden zal zijn. Ten aanzien eener noodzakelijke revisie van het reglement op de classikale kosten verschil ik van den schrijver hierin, dat, mijns inziens, het quotiseeren de zaak der synode is, en het, bij de voltooijing van scheiding van kerk en staat, niet langer van den Minister gevergd kan en mag worden het quotum voor iedere gemeente vast te stellen. Ontveins ik mij de bezwaren niet die daarmede gepaard gaan, toch meen ik dat de synode er toe geroepen wordt en niet het Alg. college van beheer. Maar voordat de synode een nieuw reglement vaststelt, moet er zekerheid van de zijde der regeering bekomen zijn omtrent de vaste jaarlijksche bijdrage aan de classikale kas te verleenen. Het te quotiseeren cijfer hangt hiervan af. Geene revisie zonder het fixum. Voorts bepaalt de schrijver de aandacht nog op zaken, die ernstige overweging verdienen en discussie uitlokken kunnen, om ten slotte met eene vermaning te eindigen.

Wij hebben hieruit gezien, wat de schrijver onder het jus constituendum verstaat. Het komt neer op het wijzigen en veranderen van de vigeerende reglementen. Het oude schip moet gekalefaterd worden om op nieuw zee te kunnen bouwen. De uitwendige toestand der kerk moet wat gerestaureerd, en in overeenstemming gebracht worden met de behoefte des tijds. Ziedaar de kerk der toekomst! Nog eens, wij betreuren het dat de heer Prins niet dieper in zijn onderwerp doorgedrongen is, en daarom iets meer afdoende geleverd heeft. In zijne laatste afdeeling had hij vooral een breed veld om de rechten der kerk naar binnen en naar buiten te beschrijven, zooals die in het wezen der evangelische kerk gegrond zijn. Eene juiste opgave der plichten, die de kerk te volbrengen heeft, had niet gemist kunnen worden. De vaststelling der beginselen, bij het jus constitutum genoemd (Afd. II § 2), hadden bij het constituendum hunne plaats

moeten vinden. Dan ware ons een beeld voor oogen geplaatst van eenen beteren tijd, van een schoone toekomst der kerk, die, in overeenstemming met de eischen van ontwikkeling en beschaving op elk gebied, de openbaring is van het koningrijk Gods.

Heerlijke roeping der kerk. Ontwikkel u en breid u uit, kerk der hervorming! handhaaf uwe protestantsche beginselen, eerbiedig de rechten uwer leden, leef en bloei in de waarheid en de vrijheid, en vereenig allen, die het goede zoeken, aan uw moederhart!

A. Januari 1871. H. STEENBERG.

Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the people of India, their religion and institutions. Collected, translated and illustrated bij J. MUIR, D. C. L., LL. D. Voll. I en III (2de Ed.) Vol. IV en V. [1])

Terecht heeft de geleerde schrijver van bovengenoemd werk, toen hij het ons ter aankondiging in het Theologisch Tijdschrift toezond, begrepen, dat zulk een aankondiging hier niet misplaatst zou zijn, en zeker zou ik daarop, ook zonder deze aanleiding, vooral na de verschijning van het 5de deel, de aandacht onzer lezers hebben gevestigd. Het is toch niet uitsluitend voor sanskritisten of voor specialiteiten op het gebied der indische oudheidkunde bestemd, maar ook voor beoefenaars der godsdienstwetenschap onmisbaar. Uit dit oogpunt wensch ik er hier meer een verslag dan een beoordeeling van te geven. Of de verzamelde teksten volledig zijn en de vertaling juist is, ziedaar vragen waarop ik onbevoegd ben het antwoord te geven, doch de nauwgezetheid, waarmee Dr. Muir te werk gaat, de uitgebreide kennis van de vedische en na-vedische letterkunde die hij bezit, de zorgvuldigheid waarmee hij, bij duistere plaatsen, de gevoelens van andere beroemde sanskritisten, zooals Aufrecht en Müller, inwint, strekken ons ten waarborg, dat zijn werk op de hoogte der tegenwoordige wetenschap staat. Bovendien, waar de teksten te duister waren, om in alle bijzonderheden met zekerheid te worden overgezet, verzuimt hij niet zijn lezers te waarschuwen en slechts uit hetgeen zeker is zijn rezultaten af te leiden.

Om te toonen hoe belangrijk het „Oorkondenboek" van

[1]) Van Vol. II is een 2de uitgaaf op de pers. Vol. I en III, 2de Ed. zijn van 1868. Vol. IV is van 1863 en Vol. V van 1870.

Dr. Muir voor de kennis van den godsdienst der oude Hindu's is, wil ik pogen een algemeen overzicht te geven van den inhoud en van de uitkomsten, waartoe de schsotsche geleerde is gekomen, en daarbij slechts nu en dan, als in 't voorbijgaan, een paar gewichtige punten wat uitvoeriger bespreken. Vooraf echter eenige woorden over den schrijver zelven en zijn methode. Dr. Muir is een van die verdienstelijke mannen, die, zooals de Colebrooke's, de Rosen's, de Wilson's, oorspronkelijk tot den britsch-indischen civielen of militairen dienst behoorende, zich ijverig bezig houden met het onderzoek van de taal en oudheid van dat begaafde volk, waarover Engeland den scepter zwaait, — mannen, daar zoo talrijk, doch wier navolgers in Nederland, wij moeten het met schaamte bekennen, zoo schaarsch zijn. Nadat hij zich in 1853 uit den kolonialen dienst teruggetrokken en in Edinburgh gevestigd had, heeft Muir zich geheel en al aan de wetenschap gewijd en haar uitnemende diensten bewezen. Ook in de moderne beweging op godsdienstig gebied stelt hij levendig belang en zijn ingenomenheid met hetgeen hollandsche geleerden, vooral met betrekking tot de kritiek der bijbelsche oorkonden en geschiedenis, daartoe hebben bijgedragen, heeft hem aangespoord, om niet alleen zelf zich het Hollandsch eigen te maken, maar ook prijzen uit te loven voor die studenten der edinburghsche univerziteit, die onze taal wilden aanleeren. Ook op de vedische en sanskriet-teksten wil hij deze kritische methode toegepast zien. Hij is geen vriend van bespiegelingen en met wijsgeerig-historische redeneeringen laat hij zich zelden in. Komt zulk een punt ter sprake, dan bepaalt hij zich gewoonlijk tot het vermelden van de verschillende gevoelens, meestal in de eigen woorden van de voorstanders der tegenover elkander staande meeningen, niet zonder te doen blijken evenwel aan welke zijde hijzelf zich schaart. Nooit waagt hij zich aan onderstellingen. Overtuigd van het onvolledige onzer kennis op dit gebied en van de onzekerheid, waarin de chronologie der hindusche literatuur nog verkeert, is hij hoogstvoorzichtig in het trekken zijner besluiten en laat hij overal, waar geen volkomen zekerheid kan worden verkregen liever een vraagteeken staan. Hij is met de vragen, die beantwoord moeten worden, volledig bekend — en problemen goed te stellen, is waarlijk geen geringe wetenschappelijke verdienste — maar hij wacht zich wel een antwoord te geven, dat slechts waarschijnlijkheid

voor zich heeft. Hij verzamelt en vertaalt de teksten, die betrekking hebben op de onderwerpen, waarover hij eenig licht wil verspreiden, rangschikt die zoo, dat de punten in kwestie daardoor het best worden opgehelderd en rekapituleert dan steeds wat zij ons met zekerheid leeren. Het kan niet ontkend worden, dat dit een zeer nuttig werk is, van groote waarde voor het historisch onderzoek. Wat ik, bovenal voor hen die geen speciale indianisten zijn, zeer zou gewenscht hebben, is dit, dat de schrijver aan zijn teksten wat meer verklaring en opheldering had toegevoegd — ik bedoel geen filologische, maar historisch-mythologische — hetgeen hier-en-daar zeer noodig zou zijn geweest. Misschien zou 't ook voor den vorm en 't gemakkelijker overzicht beter geweest zijn, zoo alleen de vertalingen in den tekst en de sanskriet-bronnen zelve in noten aan den voet der bladzijden of aan het eind van ieder deel waren opgenomen. Doch dit is een bijzaak.

Het eerste deel handelt over den oorsprong van het castestelsel in Indië en bevat vooral een onderzoek naar zijn bestaan in de vedische eeuw. Het blijkt daaruit, dat dit stelsel niet zoo oud is als het indische volk. De onderscheiding tusschen Brahmanen, Kshattriya's, Vaiçya's en Çudra's, in de latere jaren zoo scherp, komt in de eigenlijke vedische hymnen niet voor. In den Rig-veda, den oudsten, wordt wel van Brâhmaa*n*'s gesproken, hetgeen daar hetzelfde als Brahma-putra, zoon van een Brahmaan, (of zooals Muir schrijft: een priester) beteekent, zoodat daaruit blijkt, dat de priesterschap, of liever de geleerde stand, toen reeds bestond, maar uit de plaatsen volgt duidelijk, dat deze nog geen uitsluitende caste was. Integendeel, in den Rig-veda, zoowel als in latere geschriften, worden verscheidene personen genoemd, die, hoewel niet van brahmaansche afkomst of priesterlijk karakter, dichters van vedische hymnen waren en zelfs wordt van een tweetal hunner verzekerd, dat zij priesterlijke plichten vervulden. In het Matsya-purâ*n*a wordt het eerste zelfs van drie Vaiçyas verzekerd. Ook in den Atharva-veda is nog geen sprake van een Brahmanen-caste, ofschoon de aanmatigingen der Brahmanen, toen de liederen dezer verzameling werden gedicht, reeds veel grooter waren. De eenige uitzondering onder de vedische hymnen maakt de 90ste van het 10de Boek van den Rig-veda, het zoogenaamde Purusha sûkta. Daar wordt het eerst van de vier casten gewaagd en wordt de schepping

van het menschdom aldus voorgesteld, dat de Brahmanen uit den mond, de Kshattriya's uit de armen, de Vaiçya's uit de dijen en de Çudra's uit de voeten van den symbolischen mensch Purusha, de mythische personifikatie van het heelal, geboren zijn. Maar vooreerst is deze hymne naar het eenparig getuigenis van de meeste kenners zeer modern en ten andere is de voorstelling louter allegorisch: de mannen des woords komen voort uit den mond, de strijders uit de armen, degenen door wie de maatschappij wordt gevoed en gesteund uit de dijen en de dienaars uit de voeten. Al de aanhalingen uit oorkonden, die in oudheid op de vedische gezangen volgen, bewijzen, dat in de vedische eeuw geen eenparige en gezaghebbende leer omtrent den oorsprong der Caste bestond. Manu is in den Rig-veda de gemeenschappelijke vader van het menschelijk geslacht, en al de voorstellingen van het ontstaan der vier casten, die in de jongere vedische geschriften voorkomen en gedeeltelijk wel, gedeeltelijk niet met die van het Purusha sûkta overeenstemmen, blijken niet anders dan mythische, mystische of rationalistische verklaringen te zijn voor een maatschappelijk verschijnsel, dat eerst in Indië zelf moet zijn ontstaan. Zeer uitvoerig handelt Dr. Muir ook in dit deel over de worsteling, die in een zeer vroegen tijd tusschen de Brahmanen en de Kshattriya's schijnt te hebben plaats gehad, vooral over de bekende overlevering, die den strijd tusschen Vasish*th*a en Viçvâmitra beschrijft. Hij is, met Roth, die daarover in zijn *Zur Geschichte und Litteratur des Veda* schreef, van meening, dat die strijd, hoewel door de legende met wonderverhalen opgesmukt, werkelijk heeft plaats gehad. Viçvâmitra, die, hoewel een Kshattriya van geboorte, een Brahmaan werd en priesterlijke handelingen verrichtte en Vasish*th*a, zijn mededinger, Brahmaan van afkomst, die hem daartoe het recht ontzeide, zijn volgens beide geleerden historische personen. Ik moet erkennen daarvan niet volkomen overtuigd te zijn. Zonder de verklaring van De Gubernatis geheel te willen onderschrijven, die in Viçvâmitra de zon, in den Koning Sudâs, wiens priester hij is, het paard der zon of wel een andere personifikatie van dat hemellichaam en in Vasish*th*a Agni, het zonnevuur, wil zien, (gelijk ook reeds Max Müller, *Oxford Essays*, 1856, blzz. 61 vg., Vasish*th*a voor een naam der zon houdt) zijn de mythische bestanddeelen mij veel te sterk om hier aan geschiedenis, althans aan werkelijke personen te denken. Als er ge-

zegd wordt, dat de Vasishtha's, zittende bij de Apsaras, het omhulsel weven door Yama uitgestrekt (RV. VII, 33, 9), dat V. met Agastya door de goden Varuna en Mitra uit de Apsaras Urvaçî, op bovennatuurlijke wijze, geboren wordt (Ald. 10 vgg.), dat hij door Varuna in zijn boot gezet en tot een rishi gemaakt wordt en bij hem woont (RV. VII, 88, 4), dat hij honderd zonen had, die door de zonen van Sudâs gedood werden (RV. VII, 104.), terwijl hem elders weder (Vishn. Pur. I, 10, 10.) zeven zonen, vlekkelooze rishi's, worden toegekend, hem door zijn vrouw Urjjâ, een der dochters van den Algod Daksha, een zuiver mythisch of liever allegorisch wezen, geschonken, dat hijzelf gerekend wordt tot de tien Maharshi's in de eerste wereldperiode door Manu Svâyambhuva of tot de zeven rishi's in de tegenwoordige wereldeeuw door Manu, den zoon van Vivasvat geschapen (Man.dh.çâstra, I, 34 vg. V. P. III, 1, 14.), dat hij familie-priester was niet alleen van Nimi, den kleinzoon van Manu Vaivasvata, den eersten vorst der solaire dynastie, maar van al de koningen dezer familie tot in het 50ste geslacht (MBh., Adip. 6643 vg. V. P. IV, 4, 25.), ja, dat hij een der goddelijke wezens is, die in de maand van Ashâdha met Varuna en anderen zitting hebben in den zonnewagen (V. P. II, 10, 8) gelijk hetzelfde recht aan Viçvâmitra, in vereeniging met Vishnu en anderen, doch in de maand van Phalguna, was toegekend (Ald. vs. 16.), dat ook de laatstgenoemde van goddelijke afkomst, namelijk dat zijn vader een menschwording van Indra was en ook gewoonlijk, evenals deze, een zoon of afstammeling van Kuçika wordt genoemd, hetgeen toch door Roth en Benfey wel wat willekeurig verklaard wordt, als: degeen die aan de Kuçika's was toegewijd, of: degeen wiens familiegod Indra was, — als wij dit alles bedenken, dan verdwijnen de twee groote kampioenen in de nevelen van den mythe en wordt het onmogelijk in hen nog historische figuren te zien. Ik houd hen voor persoonsverbeeldingen, den een, Viçvâmitra, voor die van den alouden vedischen rishi uit den tijd toen het verkrijgen der Brahmanen-waardigheid nog voor allen openstond, ook zonder brahmaansche geboorte, den ander, Vasishtha, voor de type van den lateren, echten Brahmaan. Oorspronkelijk kunnen zij daarom toch wel godheden en hun namen namen der zon zijn geweest, zooals die in verschillende tijdperken of vormen werd aangebeden. Zeker is het, dat hetgeen Dr. Muir bewijzen wil, name-

lijk de latere oorsprong van het strengere castenstelsel, ook bij deze opvatting niet verandert.

Het derde deel (het tweede, waarin het bewijs wordt geleverd, dat de Hindu's afkomstig zijn van het indo-europeesche of arische ras, hoop ik later aan te kondigen, wanneer de herdruk, die thans op de pers is, zal verschenen zijn) — het derde deel is een hoogst leerzame en zelfs ten deele beschamende lektuur voor christelijke en andere theologen in den engeren zin van dit woord. De schrijver heeft dit gevoeld als hij (*Preface*, XXVI) zegt: „Met al zijn onvolkomenheden zal dit deel wellicht een zeker belang hebben, niet slechts voor den beoefenaar van de indische geschiedenis, maar ook van den godgeleerde en den wijsgeer, omdat het eenige oorkonden levert om den loop van de theologische meening op te helderen, in een sfeer ver verwijderd van de gewone waarneming van den europeschen geleerde — een loop, waarin men, geheel onafhankelijk van de verdiensten der verschillende gevoelens in dit onderzoek begrepen, naar ik meen, een in menig opzicht merkwaardige parallel zal erkennen met den ontwikkelingsgang van die godsdienstige [of liever, godgeleerde] stelsels waarmee wij het vertrouwdst zijn." Het is inderdaad zoo. De geschiedenis van den Bijbel als gezaghebbend, geïnspireerd, kanonisch boek is, *mutatis mutandis*, dezelfde als die van den Korân, het Zend-avesta, den Veda en andere openbaringsboeken uit verschillende tijden en hemelstreken; en het onderwerp van dit derde deel is: de oorsprong, de ingeving en het gezag van de Veda's naar de meening van hun eigen auteurs en latere indische schrijvers. Voor den rechtgeloovigen Brahmaan der latere tijden zijn de Veda's de geïnspireerde bron, waaruit alle godsdienstige waarheid en wijsheid moet worden afgeleid, waarop alle godgeleerde en zelfs wijsgeerige stelsels steunen, waarmee alle in overeenstemming moeten zijn. Dr. Muir verdeelt de schrijvers, uit wier werken hij aanhalingen levert, in drie klassen: de mythologische, de scholastische en de vedische. De beide eerstgenoemden wedijveren in verheerlijking van de goddelijkheid der heilige boeken, die als Çruti, het gehoorde, het geopenbaarde, van de latere overlevering, Smṛti, de herinnering, waaraan slechts in zooverre gezag wordt toegekend als ze met gene overeenstemmen, onderscheiden worden. Zij zijn door de oude rishi's of zangers niet gedicht, maar gezien, en bestonden reeds lang voor hen. Zij zijn niet slechts voortgekomen uit

den mond van Brahmâ, gesproten uit Vâch, de godin van het woord, gedolven door de goden uit den geestes-oceaan, de adem van het groote Wezen, voortgebracht door andere hoogere of lagere goden, hyperbolen die zich gemakkelijk laten verklaren, maar zij heeten zelfs het haar van Skambha, het verpersoonlijkte mystieke middelpunt des heelals of de baard van Prajâpati, den heer der schepselen. Eigenlijk bevatten ze alles en zijn ze de ziel van alle metrum, hymne, adem, godheid, oneindig in uitgebreidheid en wezen, al zijn ze in hun vormen van Rich, Yajush en Sâman beperkt, onvergankelijk, eeuwig, het wezen van den hoogsten god Vishnu zelf, ofschoon ze elders weder door den schepper voortgebracht, uitgeademd, geopenbaard en niet eeuwig door zichzelf bestaande heeten. Het is waar, dat deze overdreven leeringen niet zonder tegenspraak bleven. Reeds vroeg waagden sommigen, de kennis der ziel als een hoogere tegenover die der Veda's te stellen en die van den hoogsten Geest boven de ritueele en polytheïstische gedeelten van de heilige Schriften te verkiezen. Men opperde twijfelingen, gegrond op het onbegrijpelijke, twijfelachtige, ongerijmde, overbodige van eenige plaatsen in den Veda en op het feit, dat er uitspraken in gevonden worden met elkander in strijd. Hoe waren de Veda's in wezen gebleven bij de vroegere ontbinding van het heelal? vroeg men. Men merkte op, dat de uitspraken van de heilige Boeken hetzelfde karakter hadden als andere uitspraken, en dat zij op ééne plaats van den Veda zelven aan een persoonlijken auteur werden toegeschreven. Men vond bezwaar aan te nemen, dat eeuwige woorden op wezens betrekking zouden hebben, die, zooals de vedische goden ontegenzeglijk waren, geboren waren in den tijd en dus vergankelijk moesten zijn. Gotama ontkent de eeuwigheid van het geluid — een der bewijzen, waarop men de eeuwigheid van den Veda grondde — en, hoewel ook hij de heilige Schriften vrijspreekt van valschheid, en beweert dat ze nimmer met zichzelf in strijd zijn of in herhalingen vervallen, leidt hij haar gezag alleen af van dat der wijze en bevoegde personen, die er de auteurs van waren, een gezag, dat blijkt uit de nuttigheid dier vedische voorschriften, die op wereldsche zaken betrekking hebben en dus door de ervaring kunnen worden getoetst. Maar al deze twijfelingen werden door de rechtzinnige leeraars en wijsgeeren zegevierend wederlegd en met nog stouter bespiegelingen beantwoord. Nadat hij al deze

theoriën, in de eigen woorden der schrijvers, heeft medegedeeld, bewijst Dr. Muir, uit plaatsen van den Veda-zelven, dat de dichters der gewijde zangen op zulk een goddelijk gezag geen aanspraak maken. Het is waar, ook zij spreken van hun goddelijke bezieling, ook zij schrijven hun inspiratie aan den invloed van de eene of andere godheid, vooral die des Woords, toe, maar tegelijk toonen zij duidelijk zich van hun auteurschap ten volle bewust te zijn. Over de ingeving hunner zangen spreken zij niet anders dan de oude grieksche dichters deden, en zeer natuurlijk schreven zij, zooals dat in de oudheid algemeen was, hun dichterlijke begaafdheid, de werking van hun verbeelding en denkvermogen, aan een onmiddellijke goddelijke bezieling toe. Maar zij noemen zich niettemin evenzeer de makers, de vervaardigers, de voortbrengers der hymnen, die zij dichten. Zij maken zelf onderscheid tusschen zichzelf en andere zangers, en kennen aan dezen bovenmenschelijke gaven of een bovenmenschelijk karakter toe, gelijk zij, met alle natuurvolken, meenen dat de hymnen een mystische, magische, bovennatuurlijke kracht bezitten. Maar deze voorstellingen verschillen hemelsbreed van de latere theoriën, en zijn het gevolg van een naïeve, kinderlijke beschouwing, niet van theologie en een zekere wijsbegeerte, zooals deze. Opmerkelijk is het, en ook onze schrijver wijst daarop, dat uit deze naïeve beschouwingen van den voortijd zich bij de Hindu's zulk een rijke, weelderige, theologische bespiegeling heeft ontwikkeld en dat dit bij de Grieken, die oorspronkelijk evenzoo dachten, geenszins het geval is geweest, een feit, dat zich slechts uit de verschillende historische ontwikkeling van beide, even rijk begaafde, volken laat verklaren.

Het onderwerp van het vierde deel heeft veel verwantschap met dat van het derde. Wat in 't laatstgenoemde van de inspiratie-theorie der brahmaansche theologen en filozofen bewezen wordt, namelijk dat die in de vedische liederen zelve niet voorkomt, dat wordt in dit vierde deel aangetoond van het brahmaansche godenstelsel: de welbekende Trimûrtti: Brahmâ, Vischnu en Çiva (Rudra). Dat Brahmâ als hoogste godheid in de oude zangen niet voorkomt, dat Çiva daar niet anders is dan een epitheton aan de godheid gegeven, karakteristiek genoeg, juist om haar goedertierenheid uit te drukken, en dat ook Vischnu in de vedische hymnen een ondergeschikte rol speelt en althans ver onder Indra staat, was reeds van algemeene bekendheid.

Niettemin waren zij in latere eeuwen en zijn zij voor een goed deel nog de hoogste goden van de Hindu's. Brahmâ zelf wordt weinig, naar 't schijnt slechts op ééne plaats, aangebeden, maar zoowel Çiva als Vish*n*u zijn, elk in verschillende sekten, ieder voor zich de hoogste, ja, zoo goed als de eenige god. Zij zijn dat ook te zamen, een ware driëenheid, één substantie, drie goden (*êka mûrttis trayo devâ*). „Hij die Vish*n*u is, is Rudra (dezelfde die later Çiva heet); hij die Rudra is is Pitâmaha (Brahmâ)" zoo heet het reeds in het Harivança. Hoogst belangrijk is het nu, na te gaan, hoe deze godentrits, hoewel eerst later tot een stelsel samengevoegd en van groote beteekenis geworden, toch reeds in den Veda wortelt, en welke de beginselen zijn, waaruit zij zich heeft ontwikkeld. Dr. Muir heeft daartoe in dit deel van zijn werk een kostbare bijdrage geleverd. Hij wijst in den god, die in de latere hymnen van den Rig-veda en in den Atharva-veda met de verschillende namen van Viçvakarman, Hira*n*yagarbha en Prajâpati (de maker van alles, de uit het wereldei geborene, de heer der schepselen) genoemd wordt, den eigenlijken prototype van Brahmâ aan. Met Vish*n*u of Rudra wordt hij daar niet verbonden. Maar hoewel hij, die als de allesbeheerschende god in den Veda de beide anderen verre overtreft, later dikwijls aan hen ondergeschikt wordt gemaakt en hoewel zelfs wat vroeger aan hem werd toegeschreven, later op Vish*n*u werd overgebracht, meer dan zij heeft hij steeds zijn karakter als schepper behouden. Vish*n*u wordt onder dezen naam ook in de vedische hymnen verheerlijkt. Hij is daar duidelijk een zonnegod, althans een god des lichts. Dat hem, ook in dien oudsten tijd, dikwijls de hoogste goddelijke eigenschappen en krachten worden toegeschreven, heeft hij met andere vedische goden gemeen, en in den regel staat hij onder Indra. Als een der zonen van Aditi, staat hij op geen hoogeren rang dan al de andere Adityas. In het Nirukta staan Agni, Vâyu of Indra en Sûrya in de rangschikking der goden nog bovenaan en vormen een zekere triade, Vish*n*u en Rudra worden daar nog als de tweeden, de een met Indra, de andere met Soma verbonden, waaruit blijkt dat tijdens de samenstelling van dit geschrift de triade Brahmâ, Vish*n*u, Çiva nog niet in gebruik was. Aan de twee heroën Râma en K*r*ish*n*a, beide inkarnaties van Vish*n*u, en aan wier werkelijk bestaan als historische personen Dr. Muir, in weerwil hunner latere vergoding, zoo ik meen ten onrechte,

gelooft, wijdt hij verscheidene bladzijden, waarin hij ook de vraag behandelt of hun werkelijk een goddelijke natuur wordt toegeschreven. Schijnt er tusschen hen een zekere rivaliteit te hebben bestaan, deze was aanvankelijk nog veel sterker tusschen Vish*n*u en Mahâdeva (Çiva), ofschoon zij ook op verscheidene plaatsen met elkander worden vereenzelvigd. Hoe Rudra, de stormgod der Veda's, de eenheid der talrijke Rudra's of Marut's, onder groote tegenkanting dikwijls, de groote god (Mahâdeva), de Çiva der latere dagen geworden en voor een deel gansch van karakter veranderd is, hoe deze laatste eigenlijk de attributen der twee goden Rudra en Agni, den vuurgod, in zich vereenigt, wordt in het derde hoofdstuk beschreven, waarin ook over zijn vereering in den li*n*ga- of fallos-vorm en over die zijner echtgenoot: Ambikâ, Umâ, Kâlî, Karâlí, Pârvatî of Durgâ wordt gehandeld. De groote vraag, of Çiva een hindusche godheid was, dan of hij door de Hindu's van de oorspronkelijke donkere bewoners des lands werd overgenomen, laat de schrijver niet onbesproken. Zooals men weet zijn o. a. Lassen, Stevenson, Gorresio, Eckstein, ten deele ook Weber, geneigd dit aan te nemen. Vooral de li*n*ga-dienst is volgens hen niet van arischen maar van 't geen zij noemen chamietischen (beter kushietischen) oorsprong. Dr. Muir waagt geen bepaalde beslissing. Hij schijnt meer over te hellen tot het gevoelen, dat Çiva, met al zijn eigenschappen, een echt hindusche god is. Althans meent hij, dat de teksten geen genoegzaam bewijs voor het tegendeel leveren. Het gedeelte van zijn werk, waarin dit vraagstuk behandeld wordt, is kenmerkend voor zijn voorzichtige methode. Ik keur die voorzichtigheid niet af, en acht het als hij wetenschappelijker met een *non liquet* te sluiten, dan op zwakke gronden een voor de historie van den godsdienst belangrijk rezultaat te bouwen. Ik geef gaarne toe dat voor de bewering van Lassen en Gorresio geen rechtstreeksch bewijs in de schriften der Indiërs kan worden gevonden. Maar ik kan toch niet nalaten te herinneren: vooreerst, dat in de oude oorkonden geen spoor van li*n*ga-aanbidding bij de Hindu's wordt aangetroffen; voorts, dat de plaatsen waar van çiçnadeva's gesproken wordt aan dezen het recht ontzeggen om aan de gewijde plechtigheden deel te nemen, hetgeen, zoo 't woord moet verstaan worden in den zin van: degenen wier god de çiçna (*membrum virile*) is, een grooten afschuw van deze godsvereering verraadt, terwijl

deze verklaring natuurlijker en eenvoudiger is dan die van staartgoden (apen, boschmenschen, demonen); dan, dat het karakter van Çiva en Durgâ en van hun aanbidding van dat der arische of indo-europesche goden en van den arischen godsdienst hemelsbreed verschilt en met dat van den godsdienst, die in Mesopotamië zijn uitgangs- en middenpunt schijnt gehad te hebben, volkomen overeenstemt; eindelijk, dat, al worden hier-en-daar de tempels van Çiva door Brahmanen bediend, dit in den regel niet het geval is, en dat daartoe zeker niet, als voor de aanbidding van Vish*n*u, Brahmâ-priesters vereischt worden. Dit alles, vereenigd met nog eenige bijkomende gronden, maakt het voor mij nog steeds het waarschijnlijkst, dat de gissing van Lassen en zijn medestanders juist is.

Het 5e deel, dat eerst in het vorige jaar verschenen is, doch waarvan de inhoud reeds ten deele door artikelen in het *Journal* van de *R. Asiat. Soc.* bekend was, is zeker niet het minst belangrijke, althans niet voor ons. Het bevat, gelijk de bescheidene bijzondere titel luidt: Bijdragen tot de kennis (er staat zelfs *aknowledge*) van de kosmogonie, mythologie, godsdienstige denkbeelden, leven en zeden der Indiërs in den vedischen tijd. Het zijn zonder twijfel zeer rijke bijdragen. De kosmogonie, waarover een vroeger deel uitvoeriger handelde, treedt hier op den achtergrond; over het leven en de zeden der vedische Hindu's handelen slechts een vijftigtal bladzijden aan 't eind van dit deel, bladzijden die wij echter niet gaarne zouden missen; de mythologie en de vraagstukken die zich aan haar vastknoopen, zijn hier de hoofdzaak. Een volledige vedische mythologie kan, op het tegenwoordig standpunt van de studie der oudste indische oorkonden, nog niet worden verwacht, maar de nu reeds door hem en anderen verkregene uitkomsten omtrent de voornaamste oud-indische godheden, worden hier door Dr. Muir bijeengebracht en vormen een grondslag waarop het verder onderzoek kan worden gebouwd. Na eenige algemeene opmerkingen over de indische goden, zooals zij in den Rig-veda worden voorgesteld, komen achtereenvolgens aan de beurt Dyaus en Prithivî, de hemel en de aarde als goddelijke wezens opgevat, Aditi, de moeder der âditya's, die tot de voornaamste goden moeten worden gerekend, een godin, wier natuur nog niet met volkomen juistheid bepaald is en die door sommigen voor het uitspansel, door anderen voor een persoonsverbeelding van de algemeene natuur

wordt gehouden, de âditya's in 't algemeen, Mitra en Varu*n*a, de goden van het zonlicht en van den allesbedekkenden hemel, de groote hemel- en regengod Indra en zijn mindere, doch oudere, ambtgenoot, de dondergod Parjanya, Vâyu, de god van den wind, de stormgoden of Marut's, Indra's medgezellen, de verschillende zonnegoden Sûrya, Savit*r*i en Pushan, de liefelijke dageraadsgodin Ushas, die men in den Veda als goddelijk wezen ziet worden, de vuurgoden Agni en Tvash*tr*i, de een meer het heilige offervuur en het kosmische vuurbeginsel, de ander meer het vuur als schepper en formeerder vertegenwoordigende, de beide Açvin's die met de Dioskuren zoo groote gelijkenis aanbieden, door Dr. Muir zeer scherpzinnig beschreven als de goden die den overgang van duisternis tot licht verpersoonlijken, de goden van „niet-meer-nacht" en „nog-geen-dag," zou men kunnen zeggen, en die daarom tweelingen, echtgenooten of vrienden van de vrouwelijke zonnegodheid, broeders van Ushas zijn [1]), Soma, maangod en god van den heiligen onsterfelijkheidsdrank, B*ri*haspati en Brahma*n*aspati, over wie wij reeds vroeger spraken, en nog eenige mindere goden. Een belangrijke sektie is die aan den doodsgod Yama en de leer van het toekomstige leven gewijd, en niet minder die, waarin de ontwikkeling van afgetrokkener voorstellingen der godheid in den vedischen godsdienst wordt besproken. Dr. Muir vergenoegt zich niet met een beschrijving van de verschillende vedische goden, doch hij zamelt ook gaarne uit zijn teksten datgene bijeen, wat tot opheldering van die mythologische kwesties kan strekken, die nog altijd niet zijn uitgemaakt. Hij stelt dan de vraag, haalt de meening van verschillende autoriteiten over haar meest met hun eigen woorden aan, laat ook zijn eigen meening wel doorschemeren, maar komt gewoonlijk tot het besluit, dat de teksten tot haar oplossing geen voldoende uitkomst geven. Zoo is het o. a. met de kwestie, voor de godsdienstgeschie-

[1]) De euhemeristische bespiegelingen van Prof. Goldstücker over deze goden (bij Muir, blz. 255 vg.) moeten bepaald verworpen worden. De geleerde londensche sanskritist ziet in hen twee elementen, een kosmisch en een menschelijk of historisch, het laatste op grond van de genezingen die aan de Açvin's worden toegeschreven. Hij vindt het niet ondenkbaar, dat zij oorspronkelijk ruiters of krijgers van groote vermaardheid waren, die om hun wonderbare daden onder de goden werden geteld, een veronderstelling die bewijst dat men een groot linguist en filoloog en tegelijk een slecht mytholoog kan zijn.

denis zoo belangrijk, of de dienst van Indra, den grooten god van het vedische tijdperk, dien van Dyaus en dien van Varu*n*a heeft verdrongen. Het eerste werd door Benfey en Bréal, het tweede reeds door Roth beweerd. Dat Dyaus een andere god is dan Indra, kan als zeker worden aangenomen, omdat wij den eerstgenoemde bij haast alle arische volken wedervinden en de laatste alleen bij de Indiërs voorkomt. Terecht merkt Muir, in overeenstemming met Spiegel, op, dat het voorkomen van Indra's naam onder den vorm Andra, in een, trouwens zeer jong gedeelte van het Zend-avesta, de gevolgtrekking niet wettigt, dat hij een gemeenschappelijke godheid der Hindu- en Persa-aryërs is geweest, zooals dat bijvoorbeeld van Mitra-Mithra met zekerheid kan worden aangenomen. Bovendien is Indra zoowel als Dyaus hemelgod, en wel een hemelgod van dezelfde soort, hetgeen vooral uit een vergelijking met den griekschen Zeus kan blijken. Hij is dus in elk geval de plaatsvervanger van den vroegeren arischen god Dyaus of Dyu, die evenwel daarom nog niet geheel in vergetelheid geraakte. Met Varu*n*a is hij niet zoo nauw verwant zoodat de vereering van dezen god nog langen tijd naast die van Indra kon blijven bestaan. Varu*n*a is ook hemelgod, de allesbedekkende hemeloceaan, later tot een eenvoudigen oceaangod afgedaald, en in zooverre stemt hij met Indra overeen. Maar hij is niet de krijgshaftige, die met zijn donderknods de wolkendemonen doodt, zoodat hun bloed in stroomen van regen op de aarde nedervalt. Toch schijnt de aanbidding van den ernstigen Varu*n*a (die waarschijnlijk vooral als de nachtelijke hemel moet worden opgevat) door die van den woeligen, door soma bedwelmden, strijdlustigen Indra van lieverlede een weinig in de schaduw te zijn gesteld. Zeer juist merkt de schrijver op, dat dit feit zich gemakkelijk vereenigen laat met dat andere, dat Indradienst den Dyausdienst meer rechtstreeks verdrong. Minder kan ik mij vereenigen met zijn negatief rezultaat, dat hij hier uit de vedische teksten meent te moeten trekken. Stellig kan dat rezultaat zeker niet zijn. Nergens vinden wij het feit vermeld, dat Varu*n*a door Indra overwonnen is, noch ook een uitspraak die met zulk een vermelding gelijk staat. Doch het behoeft ook zoo negatief niet te wezen, als Dr. M. meent. Roth, Whitney en Windischmann merken op, dat in het 10e Boek van den Rig-veda, 't welk zeer bepaald de jongste hymnen bevat, geen enkele afzonderlijke lofzang aan Varu*n*a voorkomt, gelijk meermalen in de vroegere Boeken.

Dat er twee zeer weinig beduidende hymnen in het 10e *Mandala* zijn opgenomen, aan hem in gemeenschap met zijn gewone satellieten Mitra en Aryaman gewijd en dat hij op talrijke plaatsen in de liederen van dit laatste Boek wordt aangeroepen, waaraan Dr. M. met reden herinnert, neemt, dunkt mij, het belangrijke van dit feit niet weg. Wij moeten hem toestemmen, dat de plaatsen waar Varu*n*a op gelijke lijn met Indra gesteld wordt en met hem samenwerkt, waar de een den ander als 't ware aanvult, niet bewijzen, dat de dichters de aanspraken van beide goden daarmee wilden verzoenen en dat dezen dus mededingers moeten geweest zijn; evenzoo, dat de bijnaam *anindra*, een die geen aanbidder van Indra is, niet op vereerders van arische goden slaat. Maar het belang van de plaats I, 101, 3., waar gezegd wordt, dat zelfs Varu*n*a en Sûrya aan de geboden van Varu*n*a onderworpen zijn en van X; 89, 8. 9., waar het heet, dat de vijanden van Mitra, Aryaman en Varu*n*a door Indra moeten verdelgd worden, natuurlijk omdat hij hen in macht overtrof, wordt door Muir niet hoog genoeg aangeslagen. De plaatsen, die hij daartegenover stelt, waar Varu*n*a met de andere oude goden zooals Mitra, Aryaman, Aditi en de Açvin's dezelfde ondergeschikte stelling tegenover Savi*tri*, Vish*n*u en Agni inneemt, verminderen de beteekenis niet van die, waar Indra boven hen wordt gezet. Zij bewijzen alleen, dat hetgeen van Indra en Varu*n*a geldt, met hetzelfde recht kan worden beweerd van Savi*tri*, Vish*n*u en Agni, m. é. w. van de goden uit het speciaal-indische pantheon, ten opzichte van al de andere arische goden: Varu*n*a, Mitra, Aryaman en de Açvin's; en als II, 38, 9. zelfs van Indra en Rudra met Varu*n*a, Mitra en Aryaman gezegd wordt, dat zij de ordeningen van Savi*tri*, den zonnegod, niet kunnen weerstaan, dan moet dit òf zuiver mythologisch worden opgevat, namelijk in dien zin, dat in den geregelden zonneloop zelfs door de hoogste goden geen verandering kan worden gebracht, òf men moet er uit besluiten, hetzij dat Savi*tri*'s vereering zelfs jonger was dan die van Indra en Rudra, hetgeen werkelijk het geval kan zijn geweest, hetzij dat er waren die hem boven alle andere goden aanbaden. Op zichzelf beschouwd zouden de plaatsen waarin aan Indra boven Varu*n*a en Mitra de voorrang verleend wordt, de gissing niet wettigen, dat hij hen langzamerhand op den achtergrond heeft geschoven, maar in verband gebracht met de feiten, dat Varu*n*a in oudere hymnen veel meer dan in latere verheerlijkt wordt, dat hij een

god is aan Indiërs en Grieken gemeen en dat hij, eens de albeheerscher, de *Samrât*, de keizer der goden, weldra tot den rang van een weinig beduidenden oceaangod afdaalde, versterken zij die gissing niet weinig. Ja, wij moeten, dunkt mij, nog verder gaan. Tot op zekere hoogte mogen wij ons vereenigen met de meening van Roth. Hij heeft juist gezien, dat Indra Varu*n*a verdrong. Maar als hij zegt, dat Varu*n*a-Ormazd-Ouranos (ook Ahuramazda beschouwt hij als een wijziging van Varu*n*a) niet slechts een arische in den engeren zin, maar wellicht een algemeen indogermaansche god was, en aan zijn verdwijnen de beteekenis geeft van een verandering in het nationale karakter, of, m. a. w., dat de godsvereering der primitieve Indo-europeërs, aanbidders van Varu*n*a, geestelijker was, dan de speciaal-indische, waarvan Indra de hoofdgod was, dan mogen wij dat niet zonder voorbehoud toestemmen. Beschouwt hij het Brahmanisme, dat den vedischen godsdienst verving, als een reaktie, een terugkeer tot de geestelijker, monotheïstischer opvatting, die in het Varu*n*a-tijdperk heerschte, dan heeft hij gelijk. Maar hij vergeet, dat ook de Indra-dienst een reaktie was, een terugkeer tot een nog weer ouder tijdperk, waarin Dyaus de koning der goden moet zijn geweest. Het geestelijke in den godsdienst gelijk in alle zaken kan betrekkelijk ouder zijn dan het zinnelijke, maar het is niet het oudste. Zinnelijke voorstellingen zijn ook daar de oudste, en, waar zij reeds heerschende geestelijke voorstellingen vervingen, daar zijn zij steeds een herleving van 'tgeen al vroeger, onder andere namen bestond. Dyaus is ontegenzeglijk een oudere en algemeener vereerde god dan Varu*n*a, gelijk deze ouder en algemeener vereerd is dan Indra. Varu*n*a was de mededinger en plaatsvervanger van Dyaus, Indra van Varu*n*a. Maar Indra is niet een nieuwe Varu*n*a, evenmin als Varu*n*a een nieuwe Dyaus; Indra *is* Dyaus onder een nieuwen naam en in nieuwe gedaante. De drie goden vertegenwoordigen drie tijdperken der arische godsdienstgeschiedenis, waarvan het eerste, dat van Dyaus en zijn deva's (deus, *θεός* (?)) bij Indiërs en Germanen slechts eenige, ofschoon zeer duidelijke sporen heeft achtergelaten en alleen door Grieken en Romeinen in betrekkelijke zuiverheid wordt vertegenwoordigd, het tweede, dat van Varu*n*a Mitra en Aryaman met de asura's bij de Indiërs nog krachtig nawerkt, bij de Perzen zich in den dienst van Ahura-mazda, Mithra en Airyaman in verhoogde ontwikkeling vertoont en bij

de Grieken abortief schijnt te zijn gebleven, en het derde, dat van Indra slechts door de Indiërs vertegenwoordigd wordt, doch bij de Germanen in anderen vorm, in Wodan en Thordienst voorkomt. Wat de betrekking tusschen Varu*n*a en Ahura-mazda betreft, het verzet van Prof. Spiegel tegen de meening, o. a. van Haug, dat de daeva's waartegen het Zend-avesta ijvert de vedische goden met Indra aan 't hoofd zouden zijn en dat dus het Mazdeïsme als een reaktie tegen den indischen devadienst moet beschouwd worden, is volkomen rechtmatig. De vedische godsdienst is zonder twijfel ontstaan, nadat Perzen en Hindu's reeds van elkander gescheiden waren. Maar dat van de twee elementen van den oud-arischen godsdienst, ik bedoel den deva- en den asuradienst, het eene zich bij de Hindu's tot Indra-vereering het andere zich bij de Perzen tot het Mazdeïsme zelfstandig ontwikkeld heeft, dat Prof. Whitney dus zeer juist heeft gezien toen hij Ahura-mazda een gewijzigde voorstelling van Varu*n*a, den hoogsten der asura's, noemde, al dwaalt hij in de vereenzelving van de indische âditya's en de pârzische amesha çpèñta, kan door niemand die iets verder zien wil dan zijn eigene specialiteit, niet geloochend worden. Het feit, dat de daeva's bij de Pàrzen en de asura's bij de Hindu's van lieverlede booze geesten zijn geworden, zou genoeg zijn om dit te bewijzen.

Reeds heb ik met een woord gesproken over de XXIe afdeeling, waarin de schrijver over de meer afgetrokken voorstellingen van de godheid handelt, die ook in den Rig- en Atharvaveda voorkomen, doch steeds naar 't schijnt in hymnen van jongeren datum. Viçvakarman, Hira*n*yagarbha, Daksha, Aditi, Purusha, Skambha, Brahma, Prajâpati en andere wezens, die een zekere monotheïstische of pantheïstische beschouwing verraden, en waarvan de meesten reeds in een vorig deel ter sprake kwamen, worden hier nog eens bijeengebracht. Ook kenden wij de hoofdzaken reeds uit een artikel in het *Journal of the R. Asiat. Society*, doch de geleerde schrijver heeft hier nog het een en ander bijgevoegd. Ik kom er thans nog eens op terug; om met de slotsommen waartoe hij geraakt, mijn volle instemming te betuigen. Zijn wederlegging van Pictet, die, met anderen, aan een oorspronkelijk monotheïsme der Aryërs gelooft en het vedische polytheïsme voor een verbastering daarvan aanziet, is voldingend. Pictet had beweerd, dat de oude Aryërs den hemel, de aarde, de zon niet met namen genoemd zouden hebben aan hun uiter-

lijke verschijning, hun helderheid, uitgebreidheid, glans en bevruchtende kracht ontleend (*dyu* of *div*, de heldere, *prithivî* en *mahî*, de breede, en uitgebreide, *sûrya*, de schitterende, *savitri*, de teeler), wanneer zij die ook oudtijds als goden hadden aangebeden. Terecht merkt Muir daartegen op, dat hemel, aarde en zon, zelfs al werden ze als goden beschouwd, natuurlijkerwijze met namen werden aangeduid, die op hun uiterlijk zichtbare kenmerken betrekking hadden, veeleer dan met andere benamingen die de goddelijke eigenschappen weergaven, welke men bij hen veronderstelde. Ik mag er bijvoegen, dat de kinderlijke mensch tusschen de eerste en de laatste eigenschappen geen onderscheid maakte. Hij aanbad in den hemel den helderen, alles bedekkenden god, den oorsprong van al die goddelijke wezens, wier werkzaamheid en strijd hij dag en nacht gadesloeg, in de aarde de moeder, die aan haar breede borst al haar kinderen voedde. De glans en de teelkracht der zon maakten haar juist tot een godheid, want deze, en nog geen zedelijke eigenschappen aan dat goddelijk wezen toegeschreven, waren het, die hij waardeerde als de bronnen van leven en geluk, het zinnelijk leven, het aardsche geluk dat hij nog boven alles schatte. Een oorspronkelijk monotheïsme aan te nemen, zelfs bij het edelste en begaafdste ras, is eenvoudig de geschiedenis omkeeren en van hetgeen slechts de vrucht eener langdurige ontwikkeling zijn kon het uitgangspunt maken. Ook van de menschheid als geheel en van elk harer rassen en volken geldt het, evenals van den bijzonderen mensch: „Toen ik een kind was, dacht, sprak, handelde ik als een kind.” Daarom heb ik mij zeer verheugd, dat een sanskritist zooals Muir in dit opzicht niet de partij van Pictet, Müller en andere linguisten, maar wel die der godsdienstfilozofen welke hij aanhaalt: Scherer, Réville en Pfleiderer (die hier het rechte getroffen heeft, ofschoon hij elders op den weg der bespiegeling verdwaalt) heeft gekozen. Of hij weldoet met ook Roth als een tegenstander van Pictet te beschouwen, en of die uitstekende petersburgsche geleerde niet veel nader bij zijn geneefschen dan bij zijn schotschen confrater staat, is een andere vraag. Ik mag, wat dit betreft, naar het straks daarover gezegde verwijzen.

Wat aan dit vijfde deel een bijzondere waarde bijzet zijn de metrische schetsen, waarin Dr. Muir de voornaamste goden of godsdienstige voorstellingen der oude Indiërs zooals zij in den

Veda voorkomen doet herleven. Zij zijn met veel talent geschreven en uitnemend geslaagd.

Ik eindig met het werk, van welks rijken inhoud dit artikel slechts een gebrekkig verslag kon geven, niet aan de aandacht der Indianisten, bij wie het zeker reeds genoegzaam bekend is, maar aan de studie van allen die den belangrijken vedischen godsdienst eenigszins uit de bronnen zelve willen leeren kennen, kortom aan alle beoefenaars der godsdienstwetenschap aan te bevelen.

Januari 1871. C. P. TIELE.

Weiland Dr. F. TUCH's, Professor's der Theol. zu Leipzig, *Commentar über die Genesis.* Zweite Auflage, besorgt von Prof. Dr. A. ARNOLD, nebst einem Nachwort van A. MERX (Halle, 1871).[1]

De Commentaar van Tuch op *Genesis*, in 1838 uitgegeven, neemt in de geschiedenis der critiek van den Pentateuch eene belangrijke plaats in. Het boek levert bovendien op elke bladzijde het bewijs van des Schrijvers geleerdheid en gezonden exegetischen zin. Het bevreemdt dus niet, hoewel het een verblijdend teeken des tijd is, dat de behoefte aan eene nieuwe uitgave zich deed gevoelen. Mocht het Tuch zelven vergund zijn geweest haar te bezorgen! Doch toen hij, in 1867, stierf, was met dien arbeid zelfs nog geen begin gemaakt. Zijn ambtgenoot, Prof. Arnold, nam nu de zorg voor de nieuwe uitgave op zich, maar onthield zich, gelijk te verwachten was, van doortastende wijziging, die de Schrijver zelf zonder twijfel zou hebben aangebracht. Wij ontvangen hier dus een herdruk der editie van 1838, met talrijke toevoegselen, deels van Tuch zelven, deels van Arnold, beide als parenthesen in den tekst opgenomen. De toevoegselen van Tuch zijn meerendeels aanteekeningen, bij de lectuur van Oostersche schrijvers gemaakt; die van Arnold behelzen veelal verwijzingen naar de latere literatuur. Bovendien zijn Tuch's *Bemerkungen zu Genesis Cap.* 14 uit het 1ste deel van de *Zeitschrift der D. Morg. Gesellschaft* hier overgenomen (S. 257—283).

Terwijl de nieuwe uitgave ter perse was, werd Arnold door eene ziekte aangetast, die hem ten grave sleepte, toen pas het 9de blad was afgedrukt. Prof. Merx te Tubingen, die reeds bij het leven van Arnold een deel der correctie op zich had geno-

---

[1]) De prijs is $3^1/_2$ Thaler

men, behartigde haar nu verder geheel. — Toen de Commentaar was afgedrukt, moest hij beslissen, hoe er zou worden gehandeld met de breede *Einleitung*. Er viel niet aan te denken, haar op dezelfde wijze bij te werken als den Commentaar. Veelmin mocht zij, geheel of gedeeltelijk, worden weggelaten: daarvoor had zij te groot historisch belang. Merx koos verreweg de wijsste partij en liet de *Einleitung* onveranderd herdrukken. Maar nu achtte hij zich dan ook verplicht, daaraan toe te voegen een overzicht van de critiek des Pentateuchs sedert het jaar 1838, waarin de *Einleitung* was geschreven. Daaraan danken wij zijn uitvoerig *Nachwort* (S. LXXVIII—CXXII).

Niemand verwacht thans van mij eene beoordeeling hetzij van den Commentaar, hetzij van de denkbeelden over de samenstelling van *Genesis*, die in de Inleiding worden voorgedragen. Ik kan slechts mijne blijdschap uitdrukken, dat zij, die het belangrijke werk vroeger niet zoo dikwerf konden raadplegen als zij wel wenschten, thans in de gelegenheid zijn gesteld, om zich een eigen exemplaar aan te schaffen. De *Buchhandlung des Waisenhauses zu Halle* heeft zorg gedragen, dat ieder, die daartoe overgaat, niet slechts een nuttig maar ook een keurig net uitgevoerd boek ontvangt.

Daarentegen mag ik niet nalaten, op het *Nachwort* van Merx de aandacht te vestigen. Mijne Critische Bijdrage over de priesterlijke bestanddeelen van den Pentateuch, in dit Tijdschrift opgenomen [1]), loopt voor een deel parallel met het overzicht, dat Merx ons hier aanbiedt. Met groote belangstelling moest ik dus nagaan, welken indruk hij ontvangen had van de onderzoekingen der laatste jaren. Het is mij hoogst aangenaam te constateeren, dat wij in de hoofdzaak eenstemmig zijn. Ik hecht daaraan te meer, omdat Merx, toen hij zijn *Nachwort* opstelde, mijne Critische Bijdrage niet kende en die, gelijk hij mij dezer dagen schreef, eerst onlangs gelezen heeft. Wij zijn dus, onafhankelijk van elkander, tot veelszins gelijkluidende conclusiën gekomen. Men zal mij vergunnen, in dit samentreffen een nieuw bewijs te zien voor de stelling, die ik hierboven [2]) uitsprak, dat de voorshands nog meest gangbare opvatting van den oorsprong des Pentateuchs eene grondige revisie èn behoeft èn te gemoet gaat.

Doch in plaats van hierover verder uit te weiden, beproef ik

[1]) Jaargang IV: 391 verv., 487 verv. [2]) Bl. 121.

den inhoud van het *Nachwort* in enkele trekken terug te geven. Het zal van zelf blijken, dat Merx er zich op toelegt om de feiten te laten spreken en zich zooveel mogelijk onthoudt van critiek. Op mijne beurt mag ik dat ook doen en blootelijk refereeren.

Om recht te begrijpen, welke plaats de Commentaar van Tuch in de geschiedenis der critiek van den Pentateuch inneemt, moeten wij ons herinneren, welke in het jaar 1838 de stand van het onderzoek was.

In 1805 had Vater de zgn. fragmenten-hypothese op Duitschen bodem overgebracht. Zij hield in, dat de Pentateuch bestond uit een aantal grootere en kleinere losse stukken, waaronder er zijn kunnen, welke van één auteur afkomstig zijn, maar die toch gewoonlijk onderling niet samenhangen.

Daarnevens vond de Quellen-hypothese hare verdedigers. Zij was het eerst voorgedragen door Astruc (1753), van hem overgenomen en op de boeken Exodus-Deuteronomium toegepast door Eichhorn en anderen. Hare eigenaardigheid bestaat hierin dat zij den Redactor — Mozes of een ander — den Pentateuch laat samenstellen door de bijeenvoeging van in zijn tijd voorhanden geschriften, die oorspronkelijk van elkander onafhankelijk waren.

Beide hypothesen hebben hare deugden en gebreken; geene van beiden lost het probleem op. De eerste blijkt aanstonds meer op de middelste boeken van den Pentateuch, de tweede meer op Genesis gebouwd en toepasselijk te zijn. Overigens hebben zij het literarisch critisch karakter met elkander gemeen: ze berusten op de overweging niet van den inhoud, maar van den vorm der bestanddeelen van den Pentateuch.

Intusschen was door anderen op dien inhoud de aandacht gevestigd, inzonderheid door de Wette in zijne *Beiträge* (1807). Hij kiest geen partij in den strijd over de samenstelling van den Pentateuch, maar houdt het voor uitgemaakt zeker, dat hij eerst zeer lang na Mozes zijn tegenwoordigen vorm verkreeg. Zijne „realistische" critiek moge niet vrij zijn van willekeur, zij vestigt toch de aandacht op veel, dat niet mag worden voorbijgezien, en opent — o. a. voor de opvatting van den Pentateuch als één geheel — nieuwe gezichtspunten.

Voorshands evenwel bleef het pad, waarop de Wette voorging, nagenoeg onbetreden. Zelfs de studie van de laatste vier boeken van den Pentateuch werd eenigermate verwaarloosd,

althans die van Genesis met veel meer ijver behartigd. Dit kwam natuurlijk der „Quellen-hypothese" ten goede, die, gelijk reeds werd opgemerkt, vooral op het eerste boek der Thora gebouwd was. Werkelijk begint zij nu de heerschende te worden.

Nadat namelijk Ewald (1823) op het plan van Genesis gewezen en Gramberg (1828) op de eigen werkzaamheid van den Redactor van dat boek, meer dan vroeger placht te geschieden, nadruk had gelegd, waren om zoo te zeggen alle elementen voorhanden, die bij de vorming eener theorie over den oorsprong van den Pentateuch dienst konden doen. „Die Begriffe der Quelle, des Fragmentes, der Planmässigkeit, der Einheit, der Redaction, des Redactors, der selbständig handelt, sind den Forschern geläufig geworden und haben sich unmerklich an die Stelle der alten Vorstellung von dem Moses, der als *calamus spiritus sancti* schrieb, gesetzt, so dass auch die Vertheidiger des Alten mit diesen Begriffen rechnen mussten" (S. LXXXVI).

Werkelijk werd nu, door Stähelin en vooral door Tuch, eene hypothese op de baan gebracht, die schijnen kon aan alle billijke eischen te voldoen, de aanvullings-hypothese. Zij leert, gelijk men zich herinnert, dat aan Genesis ten grondslag ligt een oud geschrift („Urschrift Elohîm"), waaraan door een „Ergänzer" allerlei, kleinere en grootere, stukken werden toegevoegd. Merx doet opmerken, dat het niet logisch was, dezen „Ergänzer" den Jahvist, te noemen — welke benaming, beantwoordende aan „Elohist," aanleiding geeft om die beiden op éene lijn te stellen, terwijl zij inderdaad hemelsbreed verschillen. De Elohist is de auteur van één wel samenhangend geschrift: het eigenaardige van de stukken, die men aan den „Jahvist" toekende, ligt juist hierin, dat zij onderling niet in verband staan, geene stukken zijn van één geheel; de Elohist geeft rekenschap van de eenheid, de „Jahvist" van het gemis aan eenheid, van het fragmentarisch karakter in Genesis. De „Jahvist" behoort dus te huis in eene andere opvatting dan die van Stähelin en Tuch. Straks zal dit, bij de behandeling van Knobel's hypothese, nog duidelijker blijken. — Nog wijst Merx er op, dat de voorstanders der aanvullings-hypothese er van zelf toekwamen, om de „Urschrift" zooveel mogelijk uit te breiden; zooveel te duidelijker viel dan in het oog, dat het *residuum* (Genesis *minus* de „Urschrift") inderdaad uit onzelfstandige toevoegselen bestond; dit laatste nu was juist het kenmerkende hunner opvatting.

Vandaar dan ook, dat Hupfeld (*Die Quellen der Genesis*, 1853) der „aanvullings-hypothese" een doodelijken slag toebracht door aan te toonen 1°. dat aan de „Urschrift" onderscheidene stukken waren toegewezen, die haar niet toebehoorden; 2°. dat de gewaande aanvulling van de „Urschrift" op zich zelve een wel sluitend geheel uitmaakte en dus niet zóó onzelfstandig zijn kon, als de voorstanders der „Ergänzungshypothese" aannamen. — Na hetgeen ik elders over dit onderwerp heb geschreven [1]), kan ik hier kort zijn. Merx is met mij van oordeel, dat Hupfeld niet alleen de zelfstandigheid der zgn. jahvistische aanvulling, maar ook het bestaan van een tweeden Elohist bewezen en zoo tegelijk een bijna vergeten voorganger, K. D. Ilgen (*Die Urkunden des Jerusal. Tempelarchivs*, I, 1798) gerehabiliteerd heeft. Tot de bijeenvoeging van die verschillende geschriften moest hij natuurlijk een Redactor te hulp roepen.

Het pleit voor de juistheid van het door Hupfeld gewonnen inzicht, dat Böhmer (1860 en 1862) en Schrader (*Studiën zur Kritik u. Erkl. der bibl. Urgeschichte*, 1863), in zijne voetstappen tredende, zeer dikwerf tot dezelfde resultaten gekomen zijn — gelijk Merx (S. XCIII) door een tabellarisch overzicht aanschouwelijk tracht te maken. Intusschen betreft deze overeenstemming alleen de analyse: zoodra het aankomt op samenvoeging van de alzoo verkregen bestanddeelen en vooral op de bepaling van hun ouderdom, openbaart zich een zeer aanmerkelijk verschil van gevoelen.

Men kon zich trouwens bezwaarlijk ontveinzen, dat er tot oplossing van het geheele probleem — de oorsprong van den Pentateuch — meer noodig was dan een nauwkeurig critisch onderzoek van Genesis, waartoe zich de laatstgenoemde geleerden maar al te zeer bepaald hadden. Doch anderen hadden ook de overige boeken in behandeling genomen — evenwel in den geest der „Ergänzungshypothese" en zonder merkbaren invloed van Hupfeld's ontdekkingen betreffende de samenstelling van Genesis. Dit geldt van Stähelin (ook nog in de *Einleitung* van 1862), van de Wette (wiens *Einl. in das A. T.* chronologisch aan Hupfeld's onderzoek voorafgaat) en van Bleek.

Maar dit geldt ook van Knobel, aan wiens Commentaar op *Genesis* tot *Josua* Merx eene uitvoerige beschouwing wijdt

[1]) *Hist. krit. onderz.* enz. I: 105—112.

(S. 95—101). Kortheidshalve mag ik ook hier verwijzen naar hetgeen ik vroeger over Knobel schreef[1]) en mij onthouden van mededeeling der resultaten zijner critiek. Ze geven Merx aanleiding tot eenige opmerkingen, die hier niet met stilzwijgen mogen worden voorbijgegaan. De eerste betreft het gebruik, dat Knobel maakt van den naam „Jahvist": bij zijne opvatting van den oorsprong des Pentateuchs is die naam bijzonder ongepast; in plaats daarvan had hij moeten zeggen: den Redactor van Genesis-Numeri, of anders: den „Vorredactor" van den Pentateuch; in deze hoedanigheid toch treedt de zgn. Jahvist bij hem op. Eene tweede opmerking raakt de verhouding van Deuteronomium tot de voorafgaande boeken. Knobel neemt aan, dat de Deuteronomist tevens de redactor van Pentateuch en Josua is. Doch hoe is dit te vereenigen met het feit — door Delitzsch, Riehm (*Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, 1854) en anderen erkend — dat de formule „deze wet" in Deuteronomium niet den geheelen Pentateuch, maar alléén de deuteronomische wetgeving aanduidt?[2]) Knobel heeft verzuimd aan dit punt zijne aandacht te wijden, en ten gevolge daarvan heeft zijne geheele opvatting iets nevelachtigs. — In de derde plaats vestigt Merx de aandacht op het misbruik, dat Knobel maakt van zijne — overigens belangrijke — opmerkingen betreffende het spraakgebruik. Bij nauwkeurige overweging der bijzonderheden valt dikwerf in het oog, dat de door hem aangewezen overeenkomst in woordenkeus en stijl onvoldoende is om den gemeenschappelijken oorsprong der stukken in quaestie te staven. Knobel's *collectanea* moeten met oordeel des onderscheids worden gebruikt.

De uitkomst van deze onderzoekingen is, gelijk men bemerkt, nog zeer onbevredigend. Doch het valt niet moeilijk aan te wijzen, wáárom zij dat zijn moest. De gevolgde methode was niet onjuist, maar behoefde aanvulling. Niet slechts langs den literarisch-critischen weg, ook met behulp der geschiedenis van Israël en van den Israëlietischen godsdienst moest men trachten het beoogde doel te bereiken. Het is de groote verdienste van K. H. Graf, dit te hebben ingezien en door zijn werk: *Die gesch. Bücher des A. T.* (1866) in het licht gesteld. Wat Merx, met blijkbare ingenomenheid, van dit boek mededeelt (S. CI—CV),

[1]) *Godg. Bijdr.* van 1862 bl. 369 verv.
[2]) Verg. *Hk. O.* I: 9—11.

behoeft hier niet te worden geresumeerd. Het zij voldoende te vermelden, dat de zwakke punten in het betoog van Graf de aandacht van Merx niet ontgaan — b. v. het onbezien overnemen van de „Ergänzungshypothese", wat betreft het boek Genesis; voorts de eenigszins onduidelijke aanwijzing van de manier, waarop de vereeniging van het jahvistische werk met dat van den Deuteronomist tot stand kwam, waarmede het gemis eener nauwkeurige analyse van *Deut.* I—IV en XXXI samenhangt, enz. Graf's instemming met Popper wordt eenvoudig geconstateerd (S. CV), zonder dat aanstonds blijkt, hoe Merx zelf denkt over de mogelijkheid van uitbreiding der priesterlijke na-exilische wetten in den tijd van Ezra. Hij wil namelijk, alvorens zijn eigen oordeel uit te spreken, de discussiën, waartoe Graf's onderzoek aanleiding gaf, in zijn overzicht opnemen en wijst dienvolgens

1°. op de bekende recensie van Riehm, die de lezers van dit Tijdschrift reeds kennen [1]), en

2°. op Nöldeke's verhandeling over de zgn. *Grundschrift des Pentateuchs*, in zijne *Kritische Untersuchungen* opgenomen [2]). Gelijk te verwachten was, toont Merx hoogelijk ingenomen te zijn met Nöldeke's opvatting van het karakter en de strekking der „Grundschrift". Zelf levert hij (S. CVIII n. 39) eene bijdrage tot de waardeering der getals-opgaven in dat geschrift. Wij lezen *Exod.* XXXVIII: 25, 26, dat de 603550 Israëlieten elk een halven sikkel zilver opbrachten voor den bouw des heiligdoms, en vernemen daar dus, van den schrijver zelven, hoe hij komt aan de 100 talenten en 1775 sikkelen zilver, die hij vermeldt. Doch daarnevens noemt hij (vs. 24) 29 talenten en 730 sikkels goud: vanwaar deze opgave? Zij berust, volgens Merx op de onderstelling, dat ieder Israëliet nagenoeg $^1/_7$ sikkel goud heeft opgebracht, zoodat mag worden aangenomen, dat de priesterlijke auteur daarvan is uitgegaan en daarnaar de hoeveelheid goud heeft berekend. — De bewijskracht dezer opmerking moge aan twijfel onderhevig zijn [3]), zij getuigt in elk geval van volledige instemming met Nöldeke's hoofdgedachte. Doch deze gaat bij Merx, evenals bij mij, gepaard met verbazing over de gemakkelijk-

---

[1]) Verg. Jaargang IV: 412 v.

[2]) Zie ald. bl. 415 verv.

[3]) Men kan nl. vragen, wáárom de auteur niet liever juist $^1/_7$ sikkel per hoofd aangenomen en dus 28 talenten en 221 sikkels goud vermeld heeft, in plaats van 29 talenten en 730 sikkels?

heid, waarmede Nöldeke zich heeft neergelegd bij de traditioneele meening over den ouderdom der „Grundschrift" — waartegen ook hij gewichtige bedenkingen oppert.

Het verwondert ons dus niet, dat hij het antwoord van Graf aan Riehm en Nöldeke [1]) met instemming resumeert, en evenmin, dat hij Schrader's uitgave van De Wette's *Einleitung* — die de laatste phase van ontwikkeling niet medemaakt — slechts in het voorbijgaan vermeldt [2]).

Hooren wij thans, hoe Merx (S. CXI ff.) de slotsommen van al deze onderzoekingen vaststelt en den tegenwoordigen stand der critiek van den Pentateuch beschrijft. Allereerst constateert hij, met blijdschap, dat het traditioneele gevoelen, de Mozaïsche oorsprong van den Pentateuch, gevallen is. Dit wordt thans erkend ook door hen, die vroeger de critische behandeling van den Pentateuch bestreden, door J. H. Kurtz en vooral door F. Delitzsch, welke laatste ronduit erkent, dat „die trefflichen apologetischen Arbeiten von Hengstenberg, Drechsler, Ranke, Welte und Kurtz — — — — hinter dem angestrebten Ziele mehr oder weniger zurückbleiben." — Het wordt dus thans een strijd over meer of minder, terwijl vroeger het „ja" van den één tegenover het „neen" van den ander stond [3]).

Ten andere doet Merx opmerken, dat er eenige punten zijn, waarover thans nagenoeg alle *critici* eenstemmig denken. Zij volgen

[1]) Verg. Jaarg. IV: 423 verv.

[2]) Zie ald. bl. 419 verv.

[3]) Men vergelijke, wat ons vaderland betreft, de navolgende verklaring: „Bij velen bestaat nog de stellige meening, dat de Boeken van Mozes werkelijk door Mozes geschreven zijn en dat alles, wat daarin verhaald wordt ook werkelijk zóó geschied is....... Intusschen heeft een nauwgezet onderzoek van taal en stijl dezer boeken in 't oorspronkelijk en eene nauwkeurige vergelijking van de onderscheidene deelen dezer boeken aangetoond, dat zij niet door Mozes en voor een groot gedeelte zelfs niet in zijnen tijd geschreven zijn, ofschoon er zich wel stukken van Mozes' hand, misschien wel eenige ouder dan Mozes in bevinden....... Mijn geloof, door de kracht des Heiligen Geestes, die in de Schrift leeft, voortgebracht, is ten eenen male onafhankelijk van de vraag, van welken schrijver of uit welken tijd eenig gedeelte des Bijbels afkomstig is. Ik ben volkomen vrij om te onderzoeken, of „de boeken van Mozes" door Mozes of door een of meer andere schrijvers zijn opgesteld of samengebracht, of eenig deel daarvan van de 14de, of van de 8ste of van de 5de eeuw dateert." Aldus de Hoogleeraar Valeton in *Prot. Bijdragen* van 1870 bl. 363. Hadden de vroegere Apologeten ook zulk een geloof gehad, er zou veel onnoodige strijd zijn achterwege gebleven.

niet allen hetzelfde spraakgebruik, en ten gevolge daarvan schijnt de overeenkomst vaak minder groot dan zij werkelijk is. In waarheid zijn zij het eens over de zelfstandigheid van Deuteronomium, over de scheiding van de zgn. „Grundschrift" en de andere stukken, in de erkenning van tweeërlei elohistische bestanddeelen, enz. Ook ten aanzien van den ouderdom van sommige dezer geschriften loopen de meeningen niet ver uiteen, b. v. van Deuteronomium, en van de profetische verhalen en wetten, die Knobel tot het „Rechtsbuch" brengt.

Daarentegen — zoo gaat Merx voort — heerscht er nog altijd zeer groot verschil van gevoelen over de zgn. „Grundschrift", zoowel over haar ouderdom, als over hare verhouding tot de overige bestanddeelen. En dit is te meer te betreuren, omdat onze opvatting van Israëls godsdienstgeschiedenis met het oordeel, dat wij over de „Grundschrift" vellen, zoo nauw samenhangt. Intusschen behoeft aan de toekomst niet te worden gewanhoopt. Merx herinnert bij deze gelegenheid — wat mij, toen ik de boven vermelde *Critische Bijdrage* schreef, ontgaan was — dat hij reeds in 1865 over den gang der critiek van den Pentateuch wenken gegeven heeft [1]), die door de uitkomsten van Graf's onderzoek bewaarheid zijn geworden en — gelijk ik met hem geloof — door de toekomst nog nadere bevestiging zullen erlangen. Hij beklaagde zich toen, dat men te groote waarde had toegekend aan de ontdekking van Astruc en ten gevolge daarvan de studie der wetten in Exodus-Numeri had verwaarloosd, waarin, gelijk men weet, van het afwisselend gebruik der godsnamen geen spoor voorkomt. Hij wees er op, dat aan de mogelijkheid van latere omwerking en nadere redactie der wetten in het geheel niet werd gedacht. Hij sprak zich, eindelijk, over den weg, dien men volgen moest, aldus uit: „Die Aufgabe der Kritik ist, die differierenden Gesetze genau zu vergleichen und ihre Unterschiede, so wie namentlich ihre practische Bedeutung und die Aenderungen des religiösen Bewusstsein, deren Coefficienten die Aenderungen im Gesetze sind, scharf in's Auge zu fassen und zu bestimmen. Ist dies geschehen, so wirft sich von selbst die Frage auf, in welcher Zeit jene Gesetzesänderungen vor sich gegangen sind, und sollte sich diese nicht beantworten lassen, so wird sich doch das gegenseitige Verhältniss zweier

[1]) *Prot. Kirchenzeitung* 1865 n. 17.

Gesetze, welches das ältere, welches das jüngere sei, bestimmen lassen." Dat zijn gulden woorden, waarop het *simplex veri sigillum* met vrijmoedigheid mag worden toegepast. Het getuigt inderdaad voor de deugdelijkheid van het standpunt, waarop wij thans zijn geplaatst, dat op het oogenblik zelf, waarop deze wenschen werden uitgesproken, het boek van Graf, dat ze voor een deel zou verwezenlijken, reeds ter perse lag.

Het gevoel van betrekkelijke voldaanheid, waarmede wij van de critiek des Pentateuchs afscheid nemen, wordt nog versterkt, wanneer wij, eindelijk, met Merx ook aan Ewald onze aandacht wijden. Schijnbaar staat hij geheel alleen. Te vergeefs zoekt men bij de andere *critici* naar een „boek der verbonden", naar een „boek der oorsprongen" en naar de genommerde verhalers, die in Ewald's *Geschichte des Volkes Israël* eene zoo belangrijke rol spelen. Doch als men nauwkeurig toeziet, bemerkt men weldra, dat wij hier hoofdzakelijk met een verschil van nomenclatuur te doen hebben. „Boek der oorsprongen" en „Grundschrift"; „derde verhaler" en „tweede Elohist"; „vierde verhaler" en „Jahvist"; „vijfde verhaler" en „redactor" (t. w. van Genesis-Numeri) zijn benamingen van ééne en dezelfde beteekenis. Zoo heeft dan Merx geen onrecht, wanneer hij uitroept: „die Pentateuchkritik hat eine grosse Summe von sicheren Ergebnissen gewonnen, deren Werth durch die einzelnen Differenzen in den Quellenscheidungen der einzelnen Forscher nicht im geringsten alteriert wird; wo man vor einem Jahrhundert noch ein vermeintliches, der Tradition conformes Wissen zu haben glaubte, da ist durch mühselige und andauernde Untersuchung vieler Forscher, ein sicheres historisches Wissen erzeugt worden" (S. CXIX). — Wèl is het er zeer verre van af, dat wij reeds zouden mogen rusten op de behaalde lauweren; allerminst kan Ewald's reconstructie van Israëls geschiedenis als definitief worden aangemerkt; maar even weinig behoeft ons de vrees te bekruipen, dat wij een Sisyphus-arbeid verrichten: een zeker aantal steenen ligt reeds op den top van den heuvel en — zal niet weder naar beneden rollen.

Met eene korte beschouwing van Colenso's geschriften besluit Merx zijn overzicht (S. CXIX—CXXII): zij getuigt van meer billijkheid en welwillendheid dan den Natalschen bisschop tot dus ver van zijne Duitsche beoordeelaars zijn ten deel gevallen. Laat mij van deze gelegenheid gebruik mogen maken om mede te deelen, dat

Colenso, na zijn terugkeer in Natal, de studie van den Pentateuch niet heeft laten varen en zich gereed maakt om de vruchten van zijne nasporingen in de laatste vijf jaren wereldkundig te maken. Bedrieg ik mij niet, dan zullen Prof. Merx en allen, die met zijne opvatting van het probleem sympathiseeren, Part VI van het werk des bisschops met hooge ingenomenheid lezen. Weldra hoop ik den lezers van ons *Tijdschrift* de verschijning van dat deel te kunnen aankondigen.

Van Tuch's Commentaar en van de toegift van Merx neem ik hiermede afscheid. Moge de nieuwe uitgave ook in ons vaderland het gunstige onthaal vinden, waarop zij billijke aanspraak heeft!

A. Kuenen.

LITERARISCH OVERZICHT.

Tegen het einde van 't vorige jaar verscheen te Leipzig bij Theodor Thomas »*Der Menschengeist in seiner persönlichen und weltgeschichtlichen Entwickelung. Eine naturwissenschaftliche Seelenkunde und darauf begründete Weltanschauung. Von* Prof. Friedrich Körner, *Director der Handelsakademie und kaufmännischen Sonntagsschule zu Pest*, Zwei Abtheilungen.'' Reeds uit de voorrede leeren wij het algemeene standpunt van den schrijver kennen. »Ich habe es versucht, auf Grundlage erwiesener Thatsachen oder nahe liegender Folgerungen, eine Naturlehre des Geistes aufzustellen, zwar nicht als geschlossenes System, denn dazu ist unser Wissen noch zu lückenhaft, wohl aber als Grundanschauung, dass dasjenige, was wir Geisteskräfte nennen, nur verschiedene Arten der Bewegung sein können, in welche die Nervenmoleküle durch Reize und Erregungen gebracht werden. Wenn der Telegraphist durch chemische Prozesse Elektricität erzeugt, so kann aus ähnlichen Prozessen in den Nerven eine Bewegung entstehen, die wir Geisteskraft nennen. Diese Bewegungen durchkreisen unser Nervensystem. Der erregte Sinnesnerv setzt sich am Nervenende (im verlängerten Mark) in Empfindung um, im Vorderhirn wird die Bewegung als Vorstellung wahrgenommen, die nun im Kleinhirn als Gefühl zum Bewusstsein kommt, auf Bewegungsnerven übergeht, dann aber Wille heisst, und als solcher aus dem Nervensystem weggeleitet wird.'' Ik voeg hier nog het volgende bij. »Indem ich mich auf den Boden des Materialismus stellte, weil er Thatsachen als Beweise vorlegt, bin ich nothwendig zum Idealismus gekommen. Denn das was wir Materialismus nennen, sind ja nur unsre eigenen Vorstellungen über die uns unbekannte Materie. Der Materialist hat es daher nur mit

Begriffen und Auffassungsweisen zu thun, bewegt sich also immer im Gebiet der Logik. Während der Denkforscher aber das Denken ohne Weiteres annimmt, sucht der Naturforscher dessen Entstehen zu erforschen, und dessen Wesen und Gesetse zu erkennen. Der Materialist fasst seine Auffassungen in Begriffsbestimmungen zusammen und verfährt bei seinen Folgerungen logischer als mancher Logiker von Profession."

De Materalist gaat bij zijne begripsbepalingen en gevolgtrekkingen logischer te werk dan menige Logikus van professie, zegt onze schrijver. Ik zou hem gelijk geven, indien hij in de plaats van »de Materialist" wilde schrijven, »menigeen van de natuuronderzoekers," want het Materialisme schijnt mij toe vooral ook te zondigen tegen de regels van de logica. Men hoore maar weder onzen schrijver. De geprikkelde gezichts- of gehoorzenuw *zet zich* bij haar centraaleinde *in gewaarwording om.* Het subject, de zenuw, wordt gezegd deze verandering te ondergaan dat zij aan haar einde, door een daad van haar zelve, gewaarwording wordt. Indien wij vragen, *hoever* strekt zich dat einde uit, hetwelk gemetamorfoseerd wordt, dan zou de schrijver misschien antwoorden, zóóver als de zenuw binnen den omtrek van het verlengde ruggemerg is. Maar noch het anatomisch noch het microscopisch onderzoek vindt eenig verschil in bouw en voorkomen tusschen het eene gedeelte en het andere gedeelte van een zenuwdraad. Aan welk empirisch waarneembaar feit ontleent onze materialist dan het recht tot de gevolgtrekking, dat het uiteinde van die zenuw in gewaarwording overgaat? En verder. *Een gewaarwording is de toestand van een subject*; neemt hij nu in een mensch evenveel subjecten aan, die iets gewaarworden, als er zenuwen zijn, die een in het zintuigelijk orgaan ondervonden prikkel naar het verlengde ruggemerg overbrengen? Zegt hij verder, dat de beweging van de zenuwdeeltjens in het voorste gedeelte van de hersens als voorstelling wordt waargenomen, wij zoeken dan weder naar het subject, en vragen: door wat waargenomen? Indien de sensitieve en motorische zenuwen niet gescheiden bleven in de hersenen, maar zich als saamgegroeid tot één enkel punt of één enkele zenuw vertoonden, dan zou er wel nog een belangrijk physiologisch maar geen logisch bezwaar zijn, om dat éene punt of die éene zenuw voor het subject te houden, dat de gewaarwordingen *heeft* en de bewegingen *wil.* Doch nu zelfs dit individueele materieele substraat, dat zich als subject zou kunnen gedragen, niet is te vinden, wordt de hypothese van een ondeelbaar

bovenzinnelijk wezen als het subject, dat uit de talrijke afzonderlijke berichten van de telegrafeerende zenuwdraden een *samenhangende* gewaarwording verkrijgt, en uit de eenheid van zijn wezen geordende bewegingen wil, reeds dringend aanbevolen door de logica. Het gemis van werkelijk logische redeneering, dat ik reeds in de voorrede opmerkte, trof mij aanhoudend in dit werk. Men zou zich echter vergissen, indien men het hield voor een onbeduidend boek. Het is geschreven in een sterk vloeijenden en vaak pikanten stijl, die echter, zooals gewoonlijk een dergelijke stijl, niet uitmunt door logische nauwkeurigheid. Het bevat een schat van wetenswaardige dingen, die niet zelden in zeer lange aanhalingen uit verschillende belangrijke geschriften worden bijeengebracht. Prof. Körner is ook niet een materialist van de gewone soort. Hij schijnt aan het Ideale in ieder opzicht, aan wetenschap kunst en godsdienst, een *reëele* waarde voor het maatschappelijk leven toe te kennen, en laat de rechten van het gemoed gelden. Maar het is mij niet duidelijk geworden, hoe hij dat alles met den materialistischen grondslag van zijne wereldbeschouwing in werkelijk wetenschappelijken samenhang brengt. Zijn recht tot die ideale levensbeschouwing bewijst hij niet. Aan 's menschen reëelen samenhang met een bovenzinnelijke orde van dingen schijnt hij niet te gelooven.

Hoogst belangrijk is het werk, dat ik nu ga aankondigen: *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Socialwissenschaft, von* Dr. Gustav Adolph Lindner. Wien, 1871. 366 bl. Er is van dezen schrijver een werk getiteld: *Das Problem des Glücks. Psychologische Studien über die menschliche Glückseligkeit.* Hij spoorde daarin langs psychologischen weg de voorwaarden op, waarvan menschelijk geluk afhangt, maar moest eindigen met een niet volkomen bevredigend resultaat, omdat de enkele mensch in zijn streven naar geluk afhankelijk is van de samenleving, waarin hij als een werkend en lijdend deel optreedt. Op die samenleving als eene geheelheid, welke op ieder van hare individueele leden een beheerschenden invloed oefent, vestigt hij nu de aandacht, om zijne beschouwing van den tot geluk bestemden mensch te voleindigen. Hij beschouwt de samenleving als een »Gesammtmensch." Men spreekt van *openbare meening, volksgeest, maatschappelijke* of *sociale ideën*, en beschouwt zoo in het spraakgebruik de maatschappij als een *bezielde persoonlijkheid.* Dr. Lindner vat dit overdrachtelijk spraakgebruik in vollen ernst op. Is men al een honderdtal van jaren,

sedert Adam Smith, gewoon om de oeconomische maatschappij als eene saamgestelde persoonlijkheid op te vatten met betrekking tot consumtie en productie, handel en verkeer, hij wil nu diezelfde maatschappij met betrekking tot hare *geestelijke verrichtingen* van het voorstellen en het willen als een dergelijke persoonlijkheid beschouwen. Hiermede is hij overtuigd de grondslagen te leggen van een nieuwe veelbelovende wetenschap van de toekomst. Als Motto voor zijn werk koos hij de volgende verklaring van Lotze (Mikrokosmus, III. s. 70): »Eine Mechanik der Gesellschaft thäte uns noth, welche die Psychologie über die Grenzen des Individuums erweiterte, und den Gang, die Bedingungen und die Erfolge der Wechselwirkungen kennen lehrte, die zwischen den inneren Zuständen vieler durch natürliche und gesellige Verhältnisse verknüpften Einzelner stattfinden müssen". Reeds heeft Herbart (Lehrbuch zur Psychologie ss 240) den wensch naar dergelijke socialpsychologie uitgesproken: »Die Psychologie bleibt immer einseitig, so lange sie den Menschen als allein stehend betrachtet.... In dem Ganzen jeder Geselschaft verhalten sich die einzelnen Personen fast so, wie die Vorstellungen in der Seele des Einzelnen, wenn die geselligen Verknüpfungen eng genug sind, um den gegenseitigen Einfluss vollständig zu vermitteln."

Ik weet geen beter middel om in een beknopt overzicht de wijze waarop de schrijver zijn hoofddenkbeeld ontwikkeld heeft te doen kennen dan de inhoudsopgave af te schrijven. Het *eerste* boek heeft tot opschrift; »Die gesellschaft als socialer Organismus." Physiologie der Gesellschaft. 1. Individuation und Combination. 2. Organisation der Gesellschaft. 3. Natürliche Grundlagen. 4. Die Volkswirthschaft als Organisation des materiellen Verkehrs. 5. Die Sprache als Organisation des geistigen Verkehrs oder der Intelligenz. 6. Die Regierung als Organisation der Macht. 7. Die Gesellschaft als natürlicher Organismus. 8. Der sociale Organismus, verglichen mit dem natürlichen. Het *tweede* boek heet: »Die Gesellschaft als vorstellendes Wesen." Grundzüge der Socialpsychologie. 9. Das gesellschaftliche Bewusstsein. 10. Oeffentliches und Privatbewusstsein. — Das Princip der Oeffentlichkeit. 11. Analogiën zwischen dem gesellschaftlichen und dem Individualbewusstsein. 12. Die Sprache als Trägerin des öffentlichen Bewusstseins. 13. Entstehung und Fortpflanzung der Ideen in der Gesellschaft. 14. Verstärkung der Ideen durch Association. Autorität und Volksglaube. 15. Die gesellschaftliche Apperception. 16. Die religiöse Idee. 17. Die poli-

tische Idee. 19. Aeussere Association. — Geographisches, historisches und nationales Volksthum. 20. Die innere oder logische Association. 21. Die öffentliche Aufmerksamkeit. 21. Das öffentliche Gedächtniss. 23. Die Volksphantasie. 24. Das gesellschaftliche Selbstbewusstsein. 25. Die Bilder der Gesellschaftsmitglieder als ein Hauptbestandtheil des öffentlichen Bewusstseins. — Die Ehre. 26. Die sociale Ordnung als eine Schöpfung des öffentlichen Bewusstseins. Het *derde* boek is getiteld: »Die Gesellschaft als wollendes Wesen". Politische Psychologie. 27. Ideen und Wollen. Einzel- und Gesammtwollen. 28. Geichgewicht des Wollens. 29. Der Staat. Hemmung und Förderung. 30. Die drei politische Functionen. 31. Der öffentliche Fortschritt. 32. Die Regierung. 33. Politische Formen, verglichen mit Formen des Bewustseins. 34. Die sittlichen Ideen. Die Idee der Vollkommenheit als die wahre gesellschaftliche Idee. Der Cultus. 35. Die Idee des Rechts als Begründerin eines sittlichen Gleichgewichts Zustandes in der Gesellschaft. Der Rechtsstaat. 36. Die Idee der Billigkeit. Ihr Verhältniss zum Rechte. 37. Die Idee des Wohlwollens. Ihre Geltung in der Gesellschaft. 38. Die beseelte Gesellschaft. Eindelijk volgt als »Anhang": 39 Die religiöse Idee oder die Kirche.

Het is wel karakteristiek dat deze Oostenrijksche geleerde geen weg heeft geweten met de kerk, en haar nu in een Aanhangsel opneemt. Kerkgenootschappen, naar hunne idee, waarmede de werkelijkheid weinig overeenstemt, zijn de vertegenwoordigers van het godsdienstig en zedelijk idealisme van de samenleving, en mochten dus wel in het kader van het boek zelf opgenomen zijn. Misschien hangt des schrijvers beschouwing van de godsdienstige gemeenschap in een Aanhangsel ook wel samen met het Herbartiaansche standpunt, dat hij in de Psychologie inneemt. In die Psychologie komt het zielsverschijnsel van *het voelen* niet tot zijn recht, en van daar, dat de schrijver niet een hoofdstuk gewijd heeft aan »die Gesellschaft als fühlendes Wesen", waarin dan de religiöse Gemeinschaft hare plaats zou hebben gevonden. Wegens haren innigen samenhang met het psychologisch stelsel van Herbart, hetwelk op zeer wezenlijke punten verbetering behoeft en ook reeds heeft gevonden, kan deze Socialpsychologie voor niet meer dan voor een uitstekend geslaagde proeve worden gehouden van een wetenschappelijke verklaring der Samenleving, die wel door nieuwe, uit een meer bevredigend standpunt van empirische psychologie ondernomen proeven zal worden achtervolgd. Men zou het rijke denkbeeld van een

Socialpsychologie kunnen omschrijven als het tot bewustheid gebrachte, wetenschappelijk gerechtvaardigde instinct van den praktischen en edelaardigen menschenkenner, die in de verwachtingen, welke hij in de samenleving koestert, bij zijn inzicht in de voorwaarden, waarvan hij den goeden uitslag van zijn arbeiden afhankelijk rekent, en bij de wegen die hij om tot een gewenscht doel te naderen inslaat, meer bestuurd wordt door levenswijsheid dan door zuiver afgetrokken beginselen, die van de werkelijke toedracht der dingen losgemaakt en in den vorm van algemeene begrippen gegoten zijn.

F. W. B. v. B.

Alles wat ik ditmaal op het gebied der algemeene Godsdienstwetenschap heb aan te kondigen, is een verhandeling over *Gottesidee und Cultus bei den alten Preussen, ein Beitrag zur vergleichenden Sprachforschung* (Berlijn bij W. Peiser, 1870. Prijs $^{2}/_{5}$ Thaler), mij door den ongenoemden schrijver welwillend toegezonden. Het werkje verdient zeer, dat er de aandacht op gevestigd wordt. In eenige bladzijden, die zijn geschrift openen, geeft de schrijver het standpunt aan, waarop hij zich bij de behandeling van zijn onderwerp geplaatst heeft. Met goedkeuring haalt hij de bekende uitspraak van Max Müller aan, dat de Mythologie het gif der antieke wereld, inderdaad een ziekte der taal is geweest. Dit zou doen vreezen, dat de theorie door dezen geleerde tot verklaring der mythen aangenomen, de linguistische zooals zij zou kunnen genoemd worden, en die mijns inziens geheel verkeerd is, ook hem van het rechte spoor heeft geleid. Gelukkig sluit hij zich meer aan bij Michel Bréal, die de theorie van Müller slechts zeer gewijzigd overneemt en erkent dat de oudste godsdienst een aanbidding van de natuur als zoodanig was, »niet de machtelooze natuur, maar de natuur, vervuld met een ziel en begaafd met vermogens aan de menschelijke gelijk." Zoo is dan ook onze schrijver overtuigd, dat de eenvoudigste en naïefste vorm, waarin een mythologische figuratie optreedt, waarschijnlijk de oorspronkelijke is, en van deze welgegronde hypotheze uit beoordeelt hij dan, wat omtrent de godsdienstleer en den eerdienst der oude Pruisen overgeleverd is. Uit de oude bronnen zelven blijkt, dat de Pruisen (Pruzen, slingeraars) aanvankelijk een eenvoudigen, ruwen natuurdienst hadden, maar dat zij van een anderen (waarschijnlijk skandinavischen) stam een hooger vorm van godsvereering overnamen, zooals de schrijver meent, niet door dwang van veroveraars, maar door het voorbeeld

van vreedzame kolonisten daartoe gebracht. De voornaamste goden op dit hooger standpunt van ontwikkeling waren Patullos, Potrimpos en Perkunos. De beteekenis van den eersten en den laatsten dezer goden is zeer duidelijk uit de beschrijving die van hen wordt gegeven. De eerste is een zonnegod, de laatste een regenende en donderende hemelgod. Dit wordt door den schrijver zeer juist in het licht gesteld. Hun namen echter zoekt hij, gelijk al de andere godennamen der oude Pruisen en de technische termen van hun eerdienst, uit het slavisch te verklaren, ofschoon hij erkent, dat hun taal veel nader aan die der Letten dan aan het weekere slavoonsch verwant is. Hij meent echter, dat de zoogenaamde Pruzen een zeer gemengde stam zijn geweest, waarin ook niet weinig slavoonsche elementen zijn opgenomen. Ik kan natuurlijk over de juistheid dezer afleidingen niet oordeelen. Patnlus wordt in de bronnen zeer verschillend genoemd, en zoo komt zijn naam ook in den vorm Pecollos en Picollos voor. De S. ziet daarin twee verschillende eigenschapsnamen van dezelfde godheid; Pjékolos is voor hem: »de verwarmende, de verdorrende", Patulus, van *tul*, *thul*, rondtrekken met een voorzetsel, dat herhaling uitdrukt, »de reizende, de rondtrekkende", beide zeer goede bijnamen voor de zon. Evenzeer maakt hij onderscheid tusschen de namen Peruns en Perkuns; in den eersten ziet hij »den straler", »den bliksemstraal", in den laatsten »den vernietiger, den verbrijzelaar", wat beide voor den dondergod zeer goed past. Ik moet echter bekennen, dat ik de noodzakelijkheid van beide afleidingen niet inzie. De vergelijking van Perkuns met den vedischen Parjanya, wiens naam oorspronkelijk eenvoudig »regen" beteekent, komt mij nog steeds waarschijnlijker en verkieslijker voor. De S. maakt van haar geen melding, zelfs niet om haar te weerspreken, ofschoon zij niet nieuw is. Ik geloof, dat ook voor Patulus zich een geschikte afleiding aanbiedt, van den in 't sanskr. gebruikelijken wortel *pat*, een snelle en aanhoudende beweging uitdrukkende, waarvan het sanskr. *patatra*, vleugel, ons »veder" en het lithausche *patalas* afstammen. Patalas komt nauwkeurig met Patulus overeen, zooals de christenijveraars den naam van den pruisischen god latinizeerden, en dat de zon als gevleugelde godheid wordt voorgesteld, of liever als een vogel gedacht, is uit alle mythologiën bekend. Pekollos heet ook eens de god der vliegende geesten. Toevallig komt de zin op hetzelfde neer als die welke de S. door zijn slavoonsche afleiding verkrijgt.

Nog minder zoo ik mij kunnen vereenigen met de verklaring,

die hij van Potrimpos geeft, bij hem een vrouwelijke godheid, de »moeder der goden", wier vereering Tacitus aan de Ehsten toeschrijft. Er is, dunkt mij, in de oude overleveringen niets, dat zulk een opvatting rechtvaardigt. Potrimpos is een god der vruchtbaarheid, misschien der vruchtbare wateren; maar hij wordt steeds als jongeling voorgesteld en vereerd op een wijze zooals in den regel slechts mannelijke goden werden aangebeden. Of nu Potrimpos, zooals de S. wil, met het slavische *potrebno*, »het noodwendige," in verband moet worden gebracht, dan of de naam iets anders beteekent — en ik moet erkennen, dat zulk een naam voor de godheid, bij een zoo onontwikkeld volk als de oude Pruisen, mij wel wat te afgetrokken voorkomt — ik geloof dat wij geen recht hebben hem voor een godin te houden. De verklaring, die de schrijver geeft van den zeer algemeen in 't land vereerden god Kurko, als een soort van Priapos, is zonder twijfel juist; de vraag is, of men voor dien naam wel noodig heeft een afleiding in 't slavoonsch te zoeken; maar ik ben te zeer vreemdeling op dit gebied, om er mij verder op te wagen. Dit echter durf ik wel betwijfelen, of de S. recht heeft, om al de andere, in de Kerkelijke Agenda van 1530 en bij Voigt genoemde goddelijke wezens eenvoudig voor een soort van gepersonifiëerde ideën te verklaren en hun den rang van goden te ontzeggen. Dat is zeker het geval niet met den daar genoemden Occopirnus of Okopirn, god des hemels en der aarde, die aanstonds aan den Ukko der Finnen doet denken, terwijl Perdoytus, de windengod, de god der schepen, ons onwillekeurig het lithausche *pirdis* voor den geest roept, dat in afleiding en beteekenis met het grieksche πέρδω overeenkomt en, het moet bekend worden, in de mythologie onzer ruwe vaderen, waarschijnlijk dus ook van de nog ruwere Pruisen, een groote rol speelt.

Kan ik mij met het mythologisch gedeelte van den arbeid des ongenoemden auteurs minder vereenigen, wat hij over den eerdienst, de priesters, de rondtrekkende zangers der oude Pruisen zegt, is zoo helder en de daarin gegevene verklaringen en afleidingen zijn zoo ongezocht, dat het, naar ik meen, ons volle vertrouwen waardig is. Op zeer goede gronden heeft hij aangetoond, dat bij dit weinig ontwikkelde volk een primitieve, maar uiterst strenge hiërarchie bestond, en dat reizende rhapsoden de voortbrengselen hunner eenvoudige en zeker godsdienstige poëzie overal gingen voordragen, maar dan ook, als de machtigste steunpilaren van het voorvaderlijk geloof, door de vrome Ridders der duitsche Orde feller dan

iemand anders als komedianten en leugenaars werden vervolgd. Deze *mönchischen Ritter*, gelijk hij hen bij voorkeur noemt, staan bij onzen auteur niet in groote gunst. Hij kan hun den fanatieken ijver, waarmee zij te werk gingen, maar niet vergeven.

Zeer heeft mij bevreemd, dat een linguïst, die de vergelijkende taalwetenschap beoefent, het Sanskriet de *Ursprache* der arische talen kan noemen, en nog in de meening schijnt te verkeeren, dat deze laatste daarvan alle zijn afgeleid. Ook zou ik, waar hij met zoo groote gewisheid verzekert, dat bij de oude Skandinaviërs Baäldienst bestond en dat dus Balder een fenicische god is — een gevoelen, door Nilsson zoo ijverig voorgestaan — nog vrij wat rezerves willen maken.

Als een proeve van godsdienstige poëzie der zuid-baltische stammen, deelt de S. een Daino mee, die Gisevius in de *N. Preuss. Prov. Blätter* in 't licht gaf, en die ik hier laat volgen:

'T HUWELIJK VAN MAAN (mannelijk).

Maan huwde Zonnetje
In d'eersten voorzomer.
Zonnetje stond vroeg op,
Maan sloop heimlijk weg,
Maan wandelde alleen,
Voor Aushrinne (de morgenster, vrouwel.) in liefde ontstoken.
Perkunos toornig toen
Sloeg hem met den zwaarde.
„Wat scheidt gij u van Zonnetje?
„Verliefd op Aushrinne?
„Zoo wandel 's nachts alleen
„Het hart vol treurigheid."

C. P. T.

Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums. Hist. u. krit. behandelt von Dr. J. Fürst, *Prof. an der Univ. zu Leipzig.* Zweiter u. letzter Band (Leipzig, 1870; 2½ Thaler). — »Mocht het tweede deel der »Geschichte" — dat N. B. de rest van het O. en het geheele N. T. behandelen zal — het eerste ver overtreffen, dan zal ik mij haasten *amende honorable* te doen". Zoo eindigde ik mijn streng afkeurend verslag van Deel I der »Geschichte" van Dr. Fürst (Jaargang II: 105—107). Tot mijn leedwezen vind ik, met het 2de deel voor mij, volstrekt geene

vrijheid om mijn vroeger ongunstig oordeel te wijzigen of te matigen. Allereerst moet worden opgemerkt, dat het boek niet geeft wat in den titel wordt beloofd. Het 2de deel reikt niet verder dan tot het einde der Babylonische ballingschap, het jaar 535 v. Chr. en toch heet het: Zweiter und letzter Band, nadat even te voren de »biblische Literatur", die immers óók het geheele N. Testament omvat, en »das jüdisch-hellenistische Schriftthum" vermeld waren. In het »Vorwort" beproeft de S. deze beperking van zijn plan te rechtvaardigen. De thans door hem behandelde geschriften danken hun ontstaan aan den echten theocratischen en nationalen geest van Israël; wat achterwege bleef wordt aangeduid door de benaming: »die nicht mehr ganz nationalen schriftstellerischen Nachtriebe der persischen und hellenistischen Zeiten". Verder heet het: »Leicht kann künftig die Anreihung der Forschung über die weniger originellen Schriften des jüdischen Volkes erfolgen. Ein Nachtrag kann und mag die minder nationalen Spätlinge als Ergänzung sammeln". Doch genoeg. De zaak zal wel deze zijn, dat Tauchnitz geen lust had om aan de twee deelen nog een derde toe te voegen. Ook in Duitschland is Deel I niet gunstig ontvangen. Ten spijt van de brommende loftuitingen des schrijvers zelven over zijne methode en hare vele deugden heeft men vrij algemeen zijn boek als mislukt en reeds bij zijne verschijning verouderd afgekeurd.

In het tweede deel worden nu behandeld: de tijd der richteren (S. 1—125), zijnde de 2de Epoche der 2de periode, en de geheele 3de periode (S. 126—645), die van de vestiging der koninklijke macht tot het einde der ballingschap doorloopt. Deze laatste wordt gesplitst in 4 Epochen, die achtereenvolgens met de jaren 975, 775, 625 en 535 eindigen. De profetische en de poëtische boeken beoordeelt Dr. Fürst nagenoeg zoo als Ewald, zoodat het overbodig heeten mag over die gedeelten van zijn boek, waarin hij ze meer of minder uitvoerig bespreekt, in bijzonderheden te treden. Zijne kracht ligt in de behandeling van de historische boeken en hunne bestanddeelen. Daarover geeft hij ons ook hier, evenals in Deel I, de zonderlingste invallen en wildste gissingen ten beste. Overal ontdekt hij oorkonden, fragmenten van oude, ja »uralte" geschriften. Ook waagt hij het niet zelden, ons de auteurs te noemen van stukken, die in het O. Testament zonder naam voorkomen en, naar het ons toeschijnt, ook zijdelings hun oorsprong niet aanwijzen. Zoo wordt b. v. de geschiedenis van

David als koning over geheel Israël in twee helften gesplitst, de ééne helft aan den kanselier Jozafat ben Achilud en de andere aan den profeet Nathan toegekend. Ook van *Gen.* XLIX heeft Fürst den dichter, of liever: de dichters ontdekt. Het zijn Othniël en Abdon, de eerste auteur van de spreuken over Ruben, Simeon en Levi, Juda, de tweede dichter der overige. *Deut.* XXXIII wordt verdeeld in twee stukken: een nieuw lied over de 12 stammen, navolging van *Gen.* XLIX, en een hymne over de stichting van de Israëlietische theocratie; beide gedichten zullen wel van Samuel's hand zijn: »Samuël, welcher das Königsgesetz dem Gesetzbuche beigefügt, der nach der Ueberlieferung die Richtergeschichten und das Büchlein Rut geschrieben und die Prophetenschulen eingerichtet hat, kann sehr wohl diese zwei Dichtungen verfasst haben" (S. 116). — In deze weinige proeven komt ook reeds eene andere eigenaardigheid van Fürst duidelijk uit. Hij meent namelijk nog altijd, »dat elke volgende periode de geschiedenis der vorige beschreven heeft, voor zooverre deze zelve daarvoor niet reeds had zorg gedragen" (Jaargang II: 106). Zoo hebben, om iets te noemen, de twee schrijvers van Saul's leven en de redactor van hunne berichten gearbeid — onder de regeering van David, de eerstgenoemden tusschen 1055 en 1035, de laatste tusschen 1035 en 1015 v. Chr. (S. 142 f.). Is er meer noodig dan dit ééne om te bewijzen, dat Fürst geheel onbevoegd is om over quaestiën als deze mede te spreken? Ik onthoud mij dan ook van verdere mededeelingen. In het belang van den schrijver zelven is het te wenschen, dat dit zijn geestesproduct spoedig in vergetelheid gerake.

Des Flavius Josephus Werk »Ueber das hohe Alter des jüd. Volkes gegen Apion" *nach hebr. Originalquellen erläutert* von Dr. M. Zipser. Nach dem Tode des Verf. herausg. u. bevorwortet von Dr. A. Jellinek (Wien, 1871; 1 Thaler). De titel van dit werk lokte mij uit tot de lectuur. Het scheen mij een gelukkig denkbeeld, de geschriften van Josephus, inzonderheid zijne twee boeken tegen Apio, te commentariëeren en wel met behulp van »die hebr. Originalquellen". De lof, door Jellinek in het »Vorwort" aan den thans overleden auteur toegezwaaid, stemde mijne verwachting nog hooger. Zij is door het boek zelf geenszins bevredigd. Het is, vooreerst, het omgekeerde van een *commentarius perpetuus*. Zooals de schrijver zelf in zijne *Einleitung zum ersten Buche* (S. 3) zegt: het bestaat uit 80 kleine verhandelingen over onderwerpen uit de jood-

sche Archaeologie, die aan uitspraken van Josephus worden vastgeknoopt. Nergens eene poging om het werk van den Joodschen geschiedschrijver in zijn geheel te doen waardeeren of het gezichtspunt aan te wijzen, waaruit het moet worden beschouwd. Wij springen, aan de hand des schrijvers, van den hak op den tak en zijn, aan het einde gekomen, »so weise als wie zuvor". Doch hierbij komt, ten andere, dat die verhandelingen alles behalve methodisch zijn. Men zou ze liever geleerde keuvelarijen moeten noemen. De auteur is een zeer belezen man en stort telkens, à propos van Josephus, stroomen van citaten uit. Doch hoeveel hij ook verhandelt, hij handelt zeer weinig af. In de derde plaats moet ik doen opmerken, dat de historische critiek van den auteur zeer zwak is. Inzonderheid waagt hij zich niet of nauwelijks aan de boeken van het O. Testament. Vandaar *curiosa* als de bewering, dat er reeds vóór Mozes Israëlietische koningen zijn geweest, blijkens *Gen.* XXXVI: 31 (S. 61); vandaar een treurig gehaspel over de Babylonische koningen, voortgesproten uit des schrijvers streven om het boek *Daniël* met Berosus in harmonie te brengen (S. 73 ff.). Eindelijk moet nog worden geconstateerd, dat de auteur over de classieke oudheid zonderlinge zaken te berde brengt. B. v. de gissing (S. 26), dat het Grieksche r h a p s o d (os) ontstaan is door het hebreeuwsche s o p h e r om te keeren en er een *d* bij te voegen, evenals in Nimrod (!); en de mededeeling, dat Evilmerodach op eene jachtpartij de grenzen van Medië overschreed en deswegens door zijn vader Nebucadnezar in den kerker werd geworpen — N. B. volgens het verhaal van Xenophon in de Cyropaedie! — De rest is gelukkig veel beter, maar zelfs deze weinige dwaasheden zijn reeds meer dan genoeg. Ik ontken natuurlijk niet, dat men Zipser's geschrift nu en dan met vrucht kan raadplegen, maar aan de billijke eischen, die men in onze dagen stellen mag, beantwoordt het in geenen deele.

De literatuur over de zuil van Mesa is sedert mijne laatste mededeeling verrijkt met eene verhandeling van Hitzig: *Die Inschrift des Mesha, Königes von Moab, übers. u. hist. krit. erörtert. Ein Beitr. zur Moab. Gesch. u. Topographie* (Heidelberg 1870; 16 Ngr.) Wie zich met het merkwaardige gedenkteeken bezighoudt, verzuime niet van deze monographie kennis te nemen. Hij vindt daarin, gelijk van Hitzig te verwachten was, tal van nieuwe en vernuftige verklaringen en conjecturen. Over zijne voorgangers oordeelt de Hei-

delberger hoogleeraar niet altijd even malsch. Ik zou mij dat, in hunne plaats, nog meer aantrekken, wanneer Hitzig wat minder vasthoudend was en niet somwijlen den indruk maakte van te gelooven aan zijne eigene onfeilbaarheid. Curieus is b. v. de noot op S. 9. Nöldeke had Hitzig's bekende conjectuur over den auteur van *Jes.* XV, XVI weersproken, »schon desshalb, weil dieser (t. w. Jona ben Amittai) ein Mann aus dem nördlichen Reiche war, während unser Prophet durchaus auf judäischem Standpunkte steht (vgl. z. B. 16, 5)." Aan deze woorden voegt Hitzig niets anders toe dan: »Das würde ich vor vierzig Jahren auch gemerkt haben, wenn's wahr wäre." Elders noemt hij zijne *Urgeschichte und Mythologie der Philistäer* »ein Buch, aus welchem noch jetzt sich vieles lernen lässt, an dem zu seiner Zeit aber ein literarische Stänker und Buschklepper einen Mord begehn durfte" (S. 59). Oorspronkelijkheid en leerzaamheid schijnen toch zeer moeilijk samen te gaan.

Tegelijk met de verhandeling van Hitzig kan ik ook reeds eene beoordeeling daarvan aankondigen. De laatste aflevering van de *Zeitschr. der D. Morg. Gesellschaft* (XXIV: 4) bevat, vooreerst, een bericht van H. Petermann over de ontdekking van den Moabietischen steen (S. 640—44). Het bevestigt wat wij reeds van elders wisten, dat de Prediger Klein, van de Engelsche missie te Jeruzalem, den steen het eerst gezien en pogingen aangewend heeft om dien te koopen voor het Museum te Berlijn. De woelingen en twisten der Beduïnen en de ongeredderde toestand van het bestuur over hun land hebben die pogingen doen mislukken. Petermann acht het strijdig met »die üblichen Regeln der Discretion", dat Clermont Ganneau zich in de zaak gemengd en, zonder den einduitslag af te wachten, van zijnen kant maatregelen genomen heeft. Het publiek zal waarschijnlijk oordeelen, dat de Heer Ganneau voor deze onbescheidenheid, indien het er eene is, dank verdient: had hij misschien moeten wachten, totdat tijdens en ten gevolge van de eindelooze onderhandelingen tusschen consuls, vice-consuls, Pascha's en andere grootheden de steen zelf vernield was? — Op de mededeeling van Petermann volgen (S. 645—680) zeer belangrijke *Additamenta über die Inschrift Mesa's* van Prof. K. Schlottmann. Zij handelen eerst kortelijk over de gedaante en de bestemming van den steen en daarna meer uitvoerig over Astar-Kamos in den 17den regel van het opschrift. Schlottmann geeft hier een zeer lezenswaardig vertoog tot handhaving en verklaring van die lezing en tot wederlegging van Hitzig's opvatting, volgens welke astar

een appellativum is en »schat, schatkamer" beteekent. Hierbij komt de etymologie van den naam Astoreth of Astarte, het karakter van die godin en van den god Astar of Astor ter sprake Ook over theokrasie in het algemeen en over de samenvoeging van Astar en Kamos in het bijzonder maakt S. zeer belangrijke opmerkingen. Eindelijk bespreekt hij nog de punten, waarin Hitzig's verklaring van de inscriptie afwijkt van de thans meest gewone. Hij meent te kunnen aantoonen, dat zij wederlegd wordt door de latere mededeelingen betreffende de aanvankelijk min juist of on volledig bekende gedeelten der inscriptie. Dit zal inzonderheid gelden van Hitzig's meening omtrent den ouderdom van het monument: plaatst hij het na de gebeurtenis, in 2 *Kon.* III verhaald, dit blijkt thans onvereenigbaar te zijn met de wel geconstateerde lezing van het opschrift.

Nog worden in deze zelfde aflevering der *Zeitschrift* (S. 495—562) de scholiën van Bar Hebraeus op *Gen.* 49, 50; *Exod.* 14, 15; *Deut.* 32—34 en *Richt.* 5 uitgegeven en verklaard door Dr. R. Schröter.

Het 8ste deel van Geiger's *Jüdische Zeitschrift* is thans compleet. In de laatste aflevering wordt de vroeger vermelde verhandeling over den targûm op de boeken der Chronieken voortgezet en ten einde gebracht, en levert Geiger zelf een zeer belangrijk opstel over den Jeruzalemschen Talmud.

Met verlof van den mede-redacteur, die een andèr gedeelte van dit Overzicht pleegt te bewerken, vestig ik hier nog de aandacht op een nieuw werk van F. Delitzsch: *Paulus des Apostels Brief an die Römer in das hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert* (Leipz. 1870; $^2/_3$ Thaler). Het kan worden aangemerkt als de eerste aflevering eener nieuwe hebreeuwsche vertaling van het gansche Nieuwe Testament. Hierop heeft dan ook het »Vorbericht" betrekking (S. 5—47). Het handelt over het practische en wetenschappelijke doel der geheele onderneming; over de »Vorarbeiten" van de eerste tot in de 19de eeuw onzer jaartelling; over de geschiedenis der vertaling, die in 1819 en volgende jaren te Londen verscheen; over de fouten, die deze Londensche vertaling, ook nog in hare laatste gedaante, ontsieren, inzonderheid in *Rom.* I, welk hoofdstuk als proeve aan eene nauwkeurige critiek onderworpen wordt; over de gebreken in de accentuatie en vocalisatie dierzelfde vertaling; over den Griekschen tekst, door Delitzsch

zelven weergegeven, dien van den *Codex Sinaiticus*; over de regelen, bij het vertalen van de oud-testamentische citaten gevolgd. Deze geheele Inleiding is zeer lezenswaardig en levert een nieuw bewijs voor de uitgebreide kennis en de streng-wetenschappelijke methode van Delitzsch. Ik onthoud mij van het mededeelen van bijzonderheden: wie zich voor deze zaken interesseert, leze het werk zelf. Dit ééne slechts wil ik vermelden, dat de vereenigingen van vrienden Israëls in Beieren, Saksen en Noorwegen Delitzsch met de bewerking dezer vertaling belast hebben, zoodat zij allereerst voor de zendelingen onder de Joden bestemd is, doch dat zij, naar de overtuiging van den vertaler, ook de wetenschap dienen kan en zal, al ware het alleen, dat zij ons aanschouwelijk voor oogen stelt, welke bestanddeelen der denkwijze van Paulus aan het O. Testament, welke aan het Rabbinisme, welke aan het Hellenisme ontleend of daarmede verwant zijn. Dit wordt ook met voorbeelden gestaafd (S. 10—16). De hebreeuwsche vertaling zelve beslaat 24 bladzijden en wordt achtervolgd door geleerde »Erläuterungen", die de vertaling èn rechtvaardigen èn uit Joodsche bronnen toelichten (S. 73—100). — Eindelijk geeft D. nog een zestal aanhangsels (S. 101—122), inhoudende: een tweetal proeven uit oudere vertalingen van den brief aan de Romeinen; een glossarium van de jongere hebreeuwsche woorden, in de overzetting van D. gebezigd; eene lijst van de geciteerde joodsche geschriften, met enkele ophelderingen; een *excursus* over de vocalisatie en accentuatie van den hebreeuwschen tekst; verbeteringen en toevoegsels.

Op de verklaring van *de Prediker* door Dr. H. Graetz vestig ik later de aandacht van onze lezers.

11 Februari 1871. A. K.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST [1]).

VI. De stamvaders van het israëlietische volk.

De godsdienst van Israël volgens de moderne wereldbeschouwing. Beoordeeling van *De godsdienst van Israël door A. Kuenen,* door P. Hofstede de Groot (*Waarheid in Liefde,* 1870, bl. 65—144.)

Meer dan eens heeft men mij gevraagd, of ik niet behoorde te antwoorden op de critiek van mijn „Godsdienst van Israël" door den hoogleeraar Hofstede de Groot? Waarom ik dat tot dus ver niet deed en ook nu niet wensch te doen, wil ik gaarne bij deze gelegenheid in het licht stellen.

Wanneer op elke ongunstige beoordeeling eene anticritiek moest volgen, dan zou ik de mijne niet achterwege mogen houden. Inderdaad, mijn boek — eigenlijk alleen het Eerste Deel, het eenige dat in Februari 1870 uitgegeven was — komt er zeer slecht af. „Het maakt bij nauwkeurige lezing eerst een treurigen indruk. Eene geschiedenis van Israëls godsdienst mag het niet heeten. Het is eene proeve, hoe die geschiedenis niet moet worden behandeld" (*W. in L.* bl. 136). »Op de vraag, wat wij hier hebben: slotsommen van wetenschap, of onderstellingen zonder grond? is het antwoord niet onzeker" (*Ald.* bl. 137). En reeds eenige bladzijden vroeger: „zooals het boek nu daar ligt, is er eene methode in gevolgd, die toont, welk eene methode bij eene geschiedenis niet moet worden gebezigd" (*Ald.* bl. 129).

[1]) Verg. Jaarg. I: 53 verv., 691 verv.; II: 559 verv.; III: 463 verv.; IV: 391 verv., 487 verv.

Intusschen, wie geen vreemdeling is in de theologische polemiek, zal aanstonds toegeven, dat dergelijke afkeuringen op zich zelve niets beteekenen en hem, die daardoor getroffen wordt, nog geenszins de verplichting opleggen om zich te verantwoorden. Alles hangt natuurlijk af van de vraag, of het harde vonnis op deugdelijke premissen rust en behoorlijk gestaafd wordt?

Werkelijk worden er in de critiek van mijn Groningschen ambtgenoot hier en daar bewijzen aangevoerd: hun gehalte zal straks worden toegelicht. Doch meestal mag mijn beoordeelaar zich onthouden van wederlegging van het door mij geschrevene. Een ander heeft vóór hem die taak volbracht. En die andere — ben ik zelf. Niet een enkele maal of ten aanzien van kleinigheden, neen, keer op keer en met betrekking tot hoofdzaken weerspreek ik mij zelven of lever ik zelfs breedvoerig het bewijs, dat b. v. mijn punt van uitgang onjuist gekozen of mijne methode valsch is.

Keer op keer, zeide ik, doet zich dat verschijnsel in mijn boek voor. Inderdaad, als ik er mij op had toegelegd, om mijn recensent den weg te effenen, dan had ik bezwaarlijk meer kunnen doen dan ik nu, in mijne onnoozelheid, gedaan heb. Drie punten worden door hem in behandeling genomen: mijn gevoelen over de stamvaders van Israël, over de werkzaamheid van Mozes en over het karakter van het profetisme. Met betrekking tot het tweede en het derde had hij eenvoudig te constateeren, hoe ik mijne eigene stellingen heb omvergeworpen. Zoo heet het b. v. bl. 97, 98: „De aartsvaders, eerst op grond van vier redenen uit de geschiedenis weggenomen, zijn dus in Mozes' tijd op eens weder, men weet niet hoe, in de geschiedenis teruggekomen, en wel als toongevers voor hunne nakomelingen, zonder dat er iets gezegd wordt om dit te wettigen. Wij hebben hier niet te doen met eene vergissing in woorden, of met een hier meer, daar minder sterk uitgesproken denkbeeld. Neen, 't is een volslagen strijd in beginsel. Het aartsvaderlijk tijdperk, gelijk het in Genesis wordt geschilderd, wordt eerst als onhistorische verdichting ter zij gezet, en moet later als grondslag dienen voor Mozes' godskennis." Dit betreft het tweede punt. Doch „de tegenspraak en verwarring, die prof. K." alzoo „in de geschiedenis brengt," is nog niets, vergeleken met de wijze, waarop hij zijne eigene beschouwing van het profetisme, nu eens in haar

geheel, dan weder in de bijzonderheden wederlegt. „Ik vraag dus:" — zoo schrijft mijn beoordeelaar bl. 120 — „hadden de profeten verheven ideeën uit geestvervoering, volgens bl. 202; of mogen wij hun geene geestvervoering toeschrijven, volgens bl. 215? En verder: waren deze ideeën de bron van het nadenken, volgens bl. 215; of de vrucht van het nadenken volgens bl. 368?" Straks daarop noemt hij het waarschijnlijk, dat ik op bl. 372 van mijn werk — NB. na op bl. 370 de bovennatuurlijke openbaring te hebben verworpen — die zelfde openbaring weer erken. „Wat blijft er dan over" — zoo lezen wij in *W. in L.* bl. 128 — „dan dat de zaak hem te magtig werd en hij onwillekeurig tot de eenige mogelijke verklaring van Israëls profetisme is teruggekeerd: Gods openbaring?" — Maar nog hebben wij het toppunt niet bereikt. Na in mijne *Inleiding* (bl. 6 en 11) te hebben verzekerd, dat er geen soortelijk of specifiek onderscheid bestaat tusschen Israëls godsdienst en die der andere volken, zie ik mij later gedrongen, om zelf zulk een onderscheid te erkennen, ja eindelijk zelfs (bl. 369) om *totidem verbis* uit te spreken, dat het bestaat. Hier is prof. Hofstede de Groot volkomen zeker van zijne zaak. Hoort slechts! „Het is zoo duidelijk mogelijk. Er is eene tegenspraak, welke door anderen niet behoeft aangewezen te worden; want zij bestaat in eene zaak, in eene hoofdzaak, ja in het beginsel waarvan zijn werk uitgaat." En verder: „De historicus Kuenen wederlegt den dogmaticus Kuenen, en wel zonder dat hij het zelf bemerkt. Hij herroept en verbetert zijn beginsel, of de hoofdzaak en den grond zijner zienswijze niet: neen, hij vergeet het." En nog eenmaal: „Welke uitlegkunst men ook beproeve, geene kan deze volslagen tegenspraak in de alles beheerschende hoofdzaak des werks, waarmede het staat of valt, opheffen of ook maar verzachten" (*W. in L.* bl. 124, 125). Wie verwondert zich nog, dat de hoogleeraar alle vrijheid gevonden heeft, om aan de vrienden, die te Wesel waren bijeengekomen, dit merkwaardige voorbeeld van zelfvernietiging bekend te maken? [1])

Wat de lezers van *Waárheid in Liefde*, waaronder er zeker óók zijn die het beoordeelde boek niet hebben gelezen, wel van den schrijver denken zullen? Het zou meest voor de hand liggen, aan een *quiproquo* bij mijne aanstelling of aan latere verzwakking

---

[1]) *De moderne theologie in Nederland*, bl. 16—22.

mijner geestvermogens te gelooven. Die opvatting wordt evenwel door mijn beoordeelaar niet in de hand gewerkt. Integendeel, hier en daar wordt mij door hem hooge lof toegezwaaid. De lezers van het Groningsche Tijdschrift moeten dus elders licht zoeken. Misschien stellen zij zich voor, dat ik, tot straf voor mijne afdwaling van het pad der waarheid, met een geest der verdooving bezocht of wel met blindheid geslagen ben, en rest hun de troost, dat ik, tot het supranaturalisme bekeerd, mijn verstand weer zal kunnen gebruiken.

Wat mij zelven aangaat, ik kan mij tegen zulke aanmerkingen niet verdedigen. Waren ze gegrond, dan zou ik — niet geprezen, maar — weggejaagd moeten worden. En zijn ze ongegrond; heeft prof. Hofstede de Groot, onder de macht van het vooroordeel, de bekende kunst in practijk gebracht, met behulp waarvan uit drie regels van iemands schrift bewezen wordt, dat hij verdient te worden opgeknoopt — dan zullen anderen dit ook wel zien, zonder dat ik het poog aan te wijzen. Wat zou het bovendien baten? Wij hebben het zoo even gehoord: „welke uitlegkunst men ook beproeve, geene kan deze volslagen tegenspraak.... opheffen of ook maar verzachten." Zelfs de mogelijkheid, dat ik voldoende opheldering geef, is niet aanwezig: waartoe zou ik mij dan vergeefs inspannen?

In mijn onvermogen om zulke aanklachten te beantwoorden kan ik te eer berusten, omdat ik de eenige niet ben, die zoo mij zelven aan de kaak stel, mijne eigene premissen wederleg en, vergetende wat ik geschreven heb, na korter of langer tijd juist het tegenovergestelde beweer. Ik zondig, of liever: ik straf mij zelven af in zeer fatsoenlijk gezelschap. *Bestaan er nog feiten?* — zoo luidt de titel van een opstel, door den hoogleeraar Hofstede de Groot in denzelfden jaargang van *Waarheid in Liefde* geplaatst [1]) en gericht tegen mijn ambtgenoot Scholten. Deze had, in de voorrede voor *Het Evangelie naar Johannes*, eene verklaring afgelegd, die vrij duidelijk scheen. Hij erkende daar, in eene vroegere periode, niet opzettelijk maar onwillekeurig, de zienswijze van den vierden Evangelist in conformiteit met zijne eigene wereldbeschouwing te hebben opgevat, en liet daarop volgen: „Ook die tijd is voorbij;" nu laat ik den Evangelist zijne denkbeelden, behoudens mijn recht om ze niet

---

[1]) Bl. 725—32

over te nemen, wanneer ze niet passen in het kader mijner eigene, op ervaring en geschiedenis gegronde overtuiging. In de tentoonstelling van vaderlandsche godgeleerden, die te Wesel werd opgevoerd, figureert nu ook Scholten, als die zelf „verklaart, dat hij altijd onder de heerschappij van het eene of andere philosophische systeem leeft en daaraan telkens zijne exegese en historiebeschouwing heeft onderworpen" [1]). Nu Scholten zich hierover beklaagt [2]), verschijnt het bovengenoemde opstel in *Waarheid in Liefde.* Daarin wordt de geheele verklaring, uit het jaar 1864, afgedrukt, letterlijk afgedrukt. Is grooter onpartijdigheid denkbaar? Prof. Hofstede de Groot veroorlooft zich slechts ééne kleine vrijheid: hij laat eenige woorden in die verklaring gespatiëerd zetten. Zeker de woorden: Ook die tijd is voorbij — waarin de eigenlijke bedoeling van Scholten duidelijk uitkomt? Dat juist niet! Driemalen wordt er in die verklaring van wereldbeschouwing gesproken — gelijk bekend is, de *cauchemar* van den Groningschen hoogleeraar, die maar niet kan inzien, dat hij er ook eene heeft, even goed als wij allen. Onder die „wereldbeschouwingen" komt het noodlottige teeken te staan. Geven de lezers op dat teeken behoorlijk acht en lezen zij overigens gedachteloos voort, dan — ja, dan zien zij Scholten voor zich, die in 1864 zich zelven een slag in het aangezicht geeft en in 1870 vergeten is of tracht te doen vergeten, dat hij die dwaasheid heeft begaan. De gewone, voor redacteurs en lezers van *Waarheid in Liefde* zeer troostrijke slotsom, dat het met eene richting, die zoo noodlottig op hare aanhangers werkt, al zeer treurig moet gesteld zijn — eene slotsom, waarop ook de critiek van mijn boek uitloopt [3]) — ontbreekt ook op de laatste bladzijden van dit jongste opstel niet [4]).

Het is inmiddels betreurenswaardig, dat Hofstede de Groot met deze soort van overwinningen — of, zoo men wil, godsgerichten — over de modernen zoo hoogelijk ingenomen is. Hij laat nu de gelegenheid om hun andere slagen toe te brengen ongebruikt voorbijgaan. Over meer dan één gedeelte van mijn

---

1) *De moderne theologie in Nederland*, bl. 24.
2) *Het Paulinisch Evangelie*, bl. VI.
3) W. *in L.* bl. 138, 139.
4) Bl. 731 v.

Godsdienst van Israël zou ik gaarne van prof. Hofstede de Groot en anderen een gemotiveerd oordeel vernemen. Hij verzekert zijne lezers, dat ik aprioristisch ben te werk gegaan. „De Israëlieten moeten" — volgens mijn systeem — „aanvankelijk polytheïsten zijn geweest. En wat zij moeten geweest zijn, daartoe worden zij nu ook gemaakt, door te wijzen op de ark van Jahveh, enz." (*W. in L.* bl. 98). Dat geldt, gelijk men bemerkt, het 4de hoofdstuk van mijn boek, waarin ik tot heden toe meen op feiten gewezen en daaruit wettige gevolgtrekkingen afgeleid te hebben. Is dat zoo niet, wáárom toont Hofstede de Groot het niet aan? — Over de innerlijke ontwikkeling van het profetisme en tegelijk over de wording van het geestelijk monotheïsme heb ik — Deel I: 360 v., 363—374 — eene beschouwing voorgedragen, die althans voor een deel nieuw is en, al ware het alleen dáárom, op beoordeeling aanspraak maakt. Prof. Hofstede de Groot komt daaraan niet toe. Hij heeft het veel te druk met aan te toonen, dat ik op bl. 215 niet meer wist wat ik op bl. 202 had geschreven. Hij verzuimt zelfs — en wanneer ik niet wist, hoe machtig het voooooordeel is, zou ik hem dit ten kwade duiden — hij verzuimt, de lezers van *Waarheid in Liefde* met mijne beschouwing bekend te maken. Hij heeft zelf ternauwernood begrepen, welke plaats zij inneemt in het geheel. Hoe zou hij anders hebben kunnen schrijven (*W. in L.* bl. 108, 109, 116), dat ik het profetisme „uit de profeten zelve als van zelf" laat ontstaan; dat ik de hoofdquaestie, den oorsprong van den inhoud der profetie, niet met den vinger heb aangeroerd?

Het is mij volkomen ernst met den wensch, dat prof. Hofstede de Groot zijne taak anders had mogen opvatten en niet als tolk van een godsgericht, maar als een beoordeelaar uit de kinderen der menschen ware opgetreden. Of is die wensch ijdel? Moet ieder, die „de waarheid" of „het Evangelie" meent te handhaven, zóó polemiseeren als hier geschiedt? Indien het zoo ware, ik zou het betreuren. In één belangrijk opzicht geeft Hofstede de Groot aan allen, geestverwanten en tegenstanders, een navolgenswaardig voorbeeld. In weerwil van de 25 jaren, die hij het geslacht waartoe ik behoor vooruit is, neemt hij getrouw en nauwkeurig kennis van al wat wij en eene nog jongere generatie voor den dag brengen, en blijft hij bereid om ons te woord te staan. Wáárom zou de moeite, die hij zich geeft, onvruchtbaar

moeten zijn? Wáárom zouden wij niet van hem kunnen leeren, al gelukt het hem ook niet ons tot supranaturalisten te maken?

Het opstel, dat ik thans aan het theologisch publiek voorleg, moge het bewijs leveren, dat ik van mijn kant de gedachtenwisseling niet schuw en haar zelfs gaarne aanvaard, wanneer zij tot iets leiden kan. Eene anticritiek is het niet. Ik laat aan allen, die het gelooven willen, de meening, dat ik mij zelven heb wederlegd. Maar er is ééne bijzonderheid in mijn boek, waarover Hofstede de Groot breeder uitweidt en in een tamelijk kalme discussie treedt (*W. in L.* bl. 77—92); waarop ik mij niet alleen tegen hem, maar ook tegen vele anderen [1]) te verdedigen heb; waaromtrent ik nog iets meer heb in te brengen dan het weinige, waartoe ik mij in mijn boek bepalen moest. Ik bedoel het daar gegeven antwoord op de vraag: zijn Abraham, Izak, Jakob, of, in het algemeen, de stamvaders van Israël, die in *Genesis* voorkomen, historische personen of personificatiën? Daarover wensch ik hier nader te handelen. Ik hoop het bewijs te leveren, dat ik, bij de loochening van de historische realiteit der aartsvaders, wettige gevolgtrekkingen heb gemaakt uit premissen, die niet slechts door Ewald en Bunsen, maar ook door Hofstede de Groot zelven worden toegestemd. „Voorwaarts of achteruit!" roep ik hem en den overigen toe: wie het recht der critiek erkent, mag ook voor hare consequentiën niet terugdeinzen.

I.

De vraag, die ik mij ter beantwoording heb voorgesteld, betreft het karakter en, bijgevolg, de geloofwaardigheid der verhalen, in *Gen.* XII—L vervat. Meent iemand, in die hoofdstukken gelijktijdige of althans overoude en in ieder geval historische oorkonden te bezitten, dan kan hij in de loochening van de realiteit der stamvaders van Israël nauwelijks iets anders zien dan

[1]) O. a. tegen Ewald, Bunsen, Ebers; ook tegen prof. J. J. P. Valeton, die in zijne verhandeling over *De profetie in Israël* (Prot. Bijdragen van 1870) het historisch karakter van Abraham poogt te handhaven (bl. 457 verv).

schromelijke willekeur. Omgekeerd zijn wij met die ontkenning volkomen in ons recht, wanneer wij kunnen aantoonen, dat de bedoelde hoofdstukken jongere sagen of ook tendentieuse berichten behelzen, die, naar de analogie beoordeeld, niet geacht kunnen worden, historische personen en toestanden te schetsen. Elke poging tot redding van de aartsvaders wordt alzoo van zelve een betoog ten gunste van de verhalen in *Gen.* XII verv., en omgekeerd.

Ook Hofstede de Groot levert, in zijne critiek, een pleidooi voor de geloofwaardigheid van die berichten. Het is tweeledig. Eerst beproeft hij de door mij geopperde bezwaren weg te ruimen (bl. 77—87); daarna tracht hij het positieve bewijs te leveren, dat wij in *Genesis*, inzonderheid in de berichten over Jozef, op historischen bodem staan (bl. 88—92). De billijkheid gebiedt ons, met het onderzoek naar het gehalte van dit positieve bewijs aan te vangen.

Prof. de Groot is niet de eerste, die beproeft aan te wijzen, dat wij althans in sommige verhalen van *Genesis* vasten grond onder de voeten hebben, zoodat wij dáárvan uitgaande ook in andere berichten, indien al niet een zuiveren afdruk van de werkelijkheid, dan toch eene grootendeels historische voorstelling van personen en feiten hebben te zien. Zulk een vast punt van uitgang vindt b. v. Ewald [1]) in *Gen.* XIV. Met hem stemt de hoogleeraar Valeton overeen, die bovendien op *Gen.* XI: 29—31; XII: 4b, 5 de aandacht vestigt en op de bevestiging van de voorstelling, die wij daar aantreffen, door plaatsen als *Jos.* XXIV: 3; *Jes.* XXIX: 22; *Ezech.* XXXIII: 24; *Jes.* LI: 1, 2 [2]). Dit argument mocht ik niet met stilzwijgen voorbijgaan. Doch evenmin behoef ik mij daarbij lang op te houden. In de *Godg. Bijdr.* van 1866 heb ik kortelijk aangetoond, dat het niet de allerminste overtuigende kracht bezit [3]). De overwinning van de vier koningen (o. a. die van Sinear en Elam) door Abram — die 318 onderhoorigen in het veld brengt — en zijne bondgenooten Mamre (?), Eshkôl (?) en Aner — die wij ons toch bezwaarlijk als machtige vorsten kunnen denken — is zóó onwaarschijnlijk en het verhaal daarvan zóó blijkbaar bestemd tot verheerlijking

[1]) *G. d. V. I.* I: 97 f., 431 f. 440 f.
[2]) *Prot. Bijdr.* bl. 457—61.
[3]) Bl. 508 v.

van den aartsvader, dat wij ons billijk verbazen, hoe men aan zulk een bericht afdoende bewijskracht kan toeschrijven. De vroeger door von Bohlen [1]) ingebrachte bedenkingen zijn in 1869 en 70 door Nöldeke herhaald, nader aangedrongen en met nieuwe bezwaren vermeerderd [2]). Zoolang hij niet is wederlegd, zal het vrijstaan, *Gen.* XIV niet als steunpunt voor de overige Abraham's-verhalen aan te merken. Evenmin kunnen *Gen.* XI : 29—31; XII: 4b, 5 als zoodanig dienen: ze bevatten niets anders dan wat wij ook elders in *Gen.* XII—XXV aantreffen. Dat — gelijk Valeton schrijft — Abraham daar en bij de profeten wordt voorgesteld „als die alleen aan het hoofd van een kleinen stam van elders in Kanaän aangekomen is" — kan niet worden toegestemd. Die „kleine stam," waarop wij in een ander verband nog terugkomen, is in *Gen.* XI en XII, ja eigenlijk ook in *Gen.* XIV niet te vinden.

Niet in de verhalen over Abraham, maar in die over Jozef kiest H. de Groot zijn steunpunt. „Geen verhaal, geen trek, geene aanduiding is in Genesis over Jozef in Egypte en over Egypte in Jozefs tijd, of ze worden uit de Egyptische bronnen opgehelderd en bevestigd" (bl. 88). Daarop had reeds Bunsen gewezen en de hoogleeraar zelf, in eene verhandeling van 1861 [3]), waarin „de namen van Jozef's vrouw en schoonvader, van de woonplaats van dezen, en de nieuwe naam van Jozef zelven uit de Egyptische taal verklaard; een Egyptisch bericht over den hongersnood medegedeeld; de koning, wiens grootvizier Jozef was, en zijn bedrijf aangewezen; Jozefs werk in Egypte voor Egypte, met name de verplaatsing der bewoners in steden en dorpen opgehelderd" worden en „nog meer bijgebracht wordt ten bewijze, dat ook de kleinste trek in Genesis over Jozef in betrekking tot Egypte volkomen wordt verduidelijkt en bevestigd door de Egyptische berichten" (bl. 88 v.). Dat alles kon nu nog nader worden gestaafd uit het werk van Dr. G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mozes'* (I, 1868), waarin o. a. deze verklaring voorkomt (S. XII): „Ik lever het bewijs, dat de geheele geschiedenis van Jozef zelfs in hare kleinste bijzonderheden overeen-

---

1) *Die Genesis* S. 167 ff.

2) *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* S. 156—172; Hilgenfeld's *Zeitschrift* 1870, II.

3) *Waarh. in Liefde,* 1861, bl. 432—46.

stemt met de ware toestanden van het oude Egypte." Valt de vergelijking met de Egyptische gedenkteekenen en berichten zóó gunstig uit, dan moeten natuurlijk de verhalen over Jozef in hun geheel als historisch worden aangemerkt. „Immers een verdichter van latere eeuwen zou zich in de schildering van Egyptische toestanden, welke in Jozefs geschiedenis zoo vele voorkomen, vaak vergist hebben, en dit zouden wij bij onze tegenwoordige kennis van Egypte gemakkelijk inzien" (bl. 89 v.). Er is nog meer. „In de overoude Egyptische letterkunde zijn onlangs twee verhalen gevonden, waarvan het ééne vrij duidelijk eene navolging is van het voorval tusschen Potifar's vrouw en Jozef en het andere eene omwerking van Jozefs verheffing uit den slavenstand tot grootvizier. Hoe zouden nu oude Egyptische schrijvers bij (l. aan) deze historische romannetjes zijn gekomen, indien de stof daartoe eerst in latere jaren door een Israëlietischen verhaler ware uitgedacht, en het in Egypte, wat die twee punten betreft, niet werkelijk alzoo met Jozef ware geschied?" (bl. 90). Ook de poging van Amenophis IV, die na Jozef en vóór Mozes leefde, om het monotheïsme in te voeren, moet waarschijnlijk worden afgeleid uit eene nawerking van Jozef's godsdienst op hem (Ald.)

Hier houden wij eenige oogenblikken stand. Ook de apologeten rijden snel. De stofwolken, die zij opjagen, dreigen ons te verblinden. De menigte van bewijzen zou ons bijna overstelpen. Wij begrijpen niet eens meer, hoe iemand nog kan twijfelen, totdat wij — de moeite hebben genomen om kalm na te gaan, èn wat bewezen moest worden èn wat bewezen is.

In hetgeen ons *Gen.* XXXIX verv. over Egypte wordt medegedeeld, is de locale kleur goed in acht genomen en tegen Egyptische toestanden en gebruiken niet gezondigd. Toegegeven — althans voorloopig, want zoo aanstonds zal ik mijne réserves moeten maken. Wat volgt hieruit? Dat die hoofdstukken historie behelzen? In geenen deele! Er zijn historisch-geloofwaardige verhalen, maar ook sagen en vertellingen, waarin het meest nauwlettend onderzoek geene enkele afwijking van het costuum vermag te ontdekken. Of zou het ondenkbaar zijn, dat Israëlietische verhalers zulk eene kennis van Egypte bezaten, als noodig was om hen, bij het opteekenen van *Gen.* XXXIX verv., tegen vergissingen te vrijwaren? Maar Egypte grensde immers aan Kanaän en van Salomo's regeering af bestond er immers

tusschen de beide landen een zeer levendig handelsverkeer? Bovendien zijn het waarlijk geene verborgenheden, waarmede de auteurs dier hoofdstukken vertrouwd blijken te zijn. Enkele Egyptische personen- en steden-namen; eenige zeden en gewoonten, die hun reeds na een zeer kort verblijf in Egypte bekend konden worden — zietdaar nagenoeg alles, wat zij noodig hadden te weten, om hunne taak zonder misgrepen te volbrengen.

Nog veel gemakkelijker konden zij hierin slagen, wanneer in *Gen.* XXXIX verv. eene oorspronkelijk-Egyptische sage door den Israëlietischen schrijver op den ondersteldeu vader van Ephraïm en Manasse wordt overgedragen. Wat brengt de hoogleeraar de Groot bij, om deze zeer natuurlijke onderstelling af te wijzen? Niets hoegenaamd. Hij vestigt de aandacht op het door Ebers (S. 311—15) medegedeeld romannetje, dat met *Gen.* XXXIX eenige trekken gemeen heeft, en ziet daarin „eene navolging van het voorval tusschen Potifars huisvrouw en Jozef." Ebers zelf had zich (S. 315) aldus uitgesproken: „Ob wir in dem Papyros d'Orbiney einem Nachklange der Geschichte des Josef begegnen, ob Anana sein Märchen selbständig erfand, ob der spätere Autor unserer Stelle [d. i. van *Gen.* XXXIX] die Geschichte des Josef mit dieser ägyptischen Erzählung ausschmückte, oder ob beide als ganz unabhängig von einander zu betrachten sind, ist fraglich." Wat anders dan apologetische ijver beweegt den hoogleeraar om de hypothese te omhelzen, die het bijbelsche verhaal eenigen steun geeft? Nog van een ander Egyptisch verhaal maakt hij melding, dat hij zich herinnert ergens gelezen te hebben en voor „eene omwerking van Jozef's verheffing uit den slavenstand tot grootvizier" meent te mogen houden. Eilieve, op welken grond? Dat thema wordt in een aantal oostersche vertellingen behandeld. Zijn dat al te maal omwerkingen van Jozef's geschiedenis? Of is veeleer het verhaal van Jozef's verheffing ééne van die vele vertellingen?

Maar er komen, zegt men, in *Gen.* XXXIX verv. bijzonderheden voor, die door Egyptische berichten worden bevestigd. Laat ons zien! Allereerst de hongersnood. Bunsen [1]), dien de Groot hier volgt, vindt de zeven onvruchtbare jaren vermeld in het grafschrift van een landvoogd in Thebaïs, waarin wij

---

[1]) *Aegypten's Stelle* IV: 416 verg. *Bibelwerk* II: 1 S. 88 ff.

lezen: „Toen onder koning Sesortosis I de groote hongersnood in Egypte heerschte in alle andere landschappen, was er koren in het mijne." Slechts in het voorbijgaan doe ik opmerken, dat het grafschrift den duur van den hongersnood niet vermeldt en ten aanzien dier ééne landvoogdij eene uitzondering maakt, die, streng genomen, door het bijbelsche verhaal wordt uitgesloten. Doch indien „de groote hongersnood" dezelfde is als die van *Gen.* XLI verv., dan leefde dus Jozef onder Sesortosis I, d. i. onder een koning der 12de dynastie, die volgens Bunsen van 2755—35 v. Chr. regeerde. Volgens Bunsen is dan ook 2785 v. Chr. het geboortejaar van Jozef, 2747 v. Chr. het jaar van den intocht in Gosen. Dat wil zeggen: gedurende 1425 jaren of daaromtrent hielden de Israëlieten zich in Gosen op! Dat dit het gevoelen was van Bunsen is bekend. Maar evenzeer, dat het tot dusver door niemand is overgenomen — niet slechts omdat het strijdt met *Exod.* XII: 40, maar ook omdat een zóó lang verblijf, door een uittocht gevolgd, de onwaarschijnlijkheid zelve is. Oordeelt Hofstede de Groot anders? Ziet hij kans om Bunsen's inval te handhaven? of vinden wij hier een nieuw bewijs voor de oude waarheid, dat de apologetiek in het keuren van hare argumenten alles behalve streng te werk gaat?

Ook de nieuwe regeling van het landbezit (*Gen.* XLVII: 14—21) zal door berichten van elders bevestigd worden, bepaaldelijk door Herodotus (II: 109 vg. 37) en Diodorus (I: 54, 57). Wel zeker, wanneer men hetgeen zij van Sesôstris verhalen op den bovengenoemden Sesortosis, Jozef's tijdgenoot, overbrengt en zich bovendien veroorlooft de bekende methode te volgen, waarbij twee verhalen, die onderling niets gemeen hebben, in elkander worden geschoven en zoo, in schijn, elkander aanvullen. Van een hongersnood gewaagt evenmin Herodotus als Diodorus, en daarvan gaat toch in *Gen.* XLVII alles uit. Bovendien handelt Diodorus over de verdeeling van het land in 36 Nomen en de aanstelling van Nomarchen — hetgeen met de verdeeling van het land onder de Egyptenaren, waarover Herodotus spreekt, in het geheel niet samenhangt. Tusschen den laatstgenoemde en het bijbelsche verhaal bestaat overigens wel eenige overeenkomst, maar niet zulk eene als de apologetiek voor haar doel behoeft. Doch daarop kom ik weldra nog even terug.

Het is ons thans duidelijk geworden, welke de bewijskracht

is van de Egyptische parallelen, door Hofstede de Groot, op het voetspoor van Bunsen, bijgebracht. Zijn beroep op het monotheïsme van Amenophis IV laat ik rusten, want de onderstelling, dat het uit den invloed van Jozef zou te verklaren zijn, heeft niets dat haar aanbeveelt. Wordt nu door hem althans eene poging aangewend, om de bedenkingen tegen het historisch gehalte der verhalen over Jozef te wederleggen? Volstrekt niet. Hij meent genoeg gedaan te hebben tot hunne handhaving, nu hij de daareven beoordeelde punten van aanraking heeft geleveerd. Ja, hij acht zich daarna gerechtigd, uit hunne geloofwaardigheid zeer ver reikende gevolgtrekkingen af te leiden. Daartoe dient het drietal opmerkingen, waarmede het betoog besloten wordt (bl. 90, 91) en waarop ik nu aanstonds wijzen wil.

De eerste betreft het karakter van Jozef, in *Genesis* geteekend, en luidt in haar geheel als volgt: „Wanneer wij zien, hoe hij in Potifars huis leefde en tegenover diens vrouw zich gedroeg, hoe hij in de gevangenis handelde, hoe met de Egyptenaren, zijne broeders en zijnen vader, en welke godsdienstige beginselen hij steeds als grond voor zijne gedragingen uitsprak, dan vinden wij in hem het edelste en reinste, meest ontwikkelde en verhevenste karakter van geheel het O. Verbond. En die man staat daar zoo groot en heerlijk, zoo deugdzaam en godvruchtig, vóór alle profeten en vóór Mozes! Is er sterker bewijs mogelijk, dat de moderne geschiedkunde, als zij ons verzekert, dat het historisch verband eene altijd voortgaande ontwikkeling eischt, wel met Hegel en Strauss overeenstemt, maar door de historie zelve als verkrachting der historie gewraakt wordt?" Men kan zich zeker bezwaarlijk sterker uitdrukken. Gelukkig dat de „moderne geschiedkunde" bij al hare gebreken ook deze deugd heeft, dat zij zich door groote woorden geene vrees laat aanjagen. In dit geval richt zij tot den apologeet deze twee vragen: Toegegeven, dat Jozef zoo exceptioneel groot en geheel eenig wordt afgeschilderd, gevoelt gij dan niet, dat die schildering nog met andere en vrij wat krachtiger argumenten moet worden gestaafd, vóórdat zij als historisch kan worden erkend? Hoe hooger gij Jozef verheft, des te grooter wordt immers de waarschijnlijkheid, dat de Israëlietische geschiedschrijver ons in hem een ideaal teekent en geene werkelijkheid? En ten andere: is het niet schromelijke overdrijving, het karakter van Jozef zóó te qualificeeren, als hier geschiedt: „het edelste en reinste, meest ontwikkelde en verhe-

venste van geheel het O. Verbond?" Moesten niet in een wetenschappelijk betoog dergelijke *sesquipedalia* zorgvuldig vermeden worden? Meent men waarlijk, daarmede iets af te doen?

De tweede opmerking betreft den oorsprong van Jozef's deugd en godsvrucht. Uit Egypte kan hij ze niet verkregen hebben: „hier heerschte, bij veel ontwikkeling in het stoffelijke en groote wijsheid, het veelgodendom en de afgoderij met al hunne zonde en verwarring." Dus uit zijns vaders huis, en „daar Jakob in de eerste helft van zijn leven geen rein karakter had," moeten wij wel nog „hooger opgaan tot Izaak en Abraham, om in Abraham den vriend Gods te vinden, wien de Allerhoogste zich had geopenbaard."

De derde, eindelijk, heeft betrekking op de verhalen, die aan *Gen.* XXXVII voorafgaan. „Indien het verhaal van Jozefs lotgevallen echt is, dan is dit ook het geval met Jakobs geschiedenis, voor zoover zij met die van Jozef is ineengevlochten. En is zij het in zooverre, hoe groot een recht hebben wij dan, om het verhaal van zijne en zijns vaders en grootvaders lotgevallen mede in 't algemeen voor geloofwaardig te houden!"

Zoo worden, gelijk men ziet, in een paar regels de gewichtigste vraagstukken opgelost. Maar voor wie worden deze dingen geschreven? De geloovigen hebben deze argumenten niet noodig. En prof. de Groot zelf is niet naïef genoeg om te meenen, dat ze op tegenpartij den allerminsten indruk zullen maken. Wanneer hare bezwaren tegen de verhalen van *Genesis* voor gevolgtrekkingen als deze bezweken, dan ware het de moeite niet waard er nog langer over te spreken; ze konden dan aanstonds, als volstrekt onbeduidend, voorgoed ter zijde worden gelegd.

Wij keeren thans nog even tot de verhalen over Jozef terug. Getrouw aan de methode der apologetiek, beproeft de hoogleeraar de Groot ze te steunen, op te helderen en aan te vullen, vóórdat hij nog eene enkele poging heeft aangewend, om de onwaarschijnlijkheden, ja onmogelijkheden, die daarin voorkomen, uit den weg te ruimen. Toch druk ik mij niet te sterk uit, wanneer ik beweer, dat ze ook tegen eene zeer zachtmoedige critiek niet bestand zijn. Al wat twijfelachtig schijnen kan of slechts op één bepaald standpunt van historie-beschouwing bewijskracht heeft, wil ik thans laten rusten. Buiten rekening blijven derhalve: de 12 zonen van Jakob, die hier geheel als individuen optreden; de voorspellende droomen; het bovenna-

tuurlijk karakter van Jozefs uitleggingskunst; het dubbele zevental jaren, enz. Maar dan blijven nog altijd over.

1°. *Gen.* XLI: 46—49. Wat hier aangaande Jozefs bemoeiingen in de 7 vruchtbare jaren wordt medegedeeld is, beoordeeld naar de onderstellingen, die het verhaal zelf aan de hand geeft, volstrekt ongerijmd. Nog was Pharao geen eigenaar van de Egyptische landerijen; dat werd hij eerst later (H. XLVII: 20). Maar hoe kon Jozef dan al dat koren bijeenbrengen? Wie gaf hem recht daarop? Kon Pharao het eischen, dan behoefde hij later den eigendom van het land niet te koopen. En werd het hem vrijwillig afgestaan, hoe kon hij dan in het vervolg aan de teruggave van het hem geleende zoo bezwarende voorwaarden verbinden? Met het karakter van Jozef, „het edelste en reinste, meest ontwikkelde en verhevenste van geheel het O. Verbond" is dit althans zeer bezwaarlijk te rijmen. Doch er is meer. De verhaler geeft zelfs niet van ter zijde te kennen, dat Pharao's droomen en Jozef's uitlegging worden geheimgehouden. Integendeel: „al de knechten van Pharao" keuren Jozef's raad goed (H. XLI: 37), en straks daarop wordt hij als grootvizier geproclameerd en aanvaardt hij zijne werkzaamheden, zoodat zeker ook het volk vernam, wat er was geschied en welke taak hem was opgedragen. En zie! er is niemand in Egypte, die gedurende de zeven buitengewoon vruchtbare jaren maatregelen neemt tegen den naderenden honger, dan alleen Jozef. In het verhaal is deze zorgeloosheid een onmisbaar moment; valt zij weg, dan gebeurt er niets meer van al wat nog gebeuren moet; dan komen — om iets te noemen — Jakob's zonen wel in Egypte, maar niet tot den eenigen bezitter van koren, tot Jozef; dan blijven ook Jozef's hervormingen in het grondbezit eenvoudig achterwege. Uit het verhaal kunnen wij dus die zorgeloosheid van de gezamenlijke Egyptenaren niet wegnemen. Maar ziet iemand kans haar te plaatsen in de werkelijkheid?

2°. De hongersnood drukt niet alleen op Egypte, maar ook op de andere landen. Ware b. v. Kanaän daarvan bevrijd gebleven, dan zou het verhaal reeds in zijn aanvang zijn blijven steken en zijn eigenlijk doel hebben gemist. Uitdrukkelijk wordt dan ook gezegd, dat er honger was in al de landen (Hoofdstuk XLI: 54) en dat „alle landen" (of liever: „de geheele aarde") naar Egypte kwamen om koren te koopen (vs. 57). Niets is eenvoudiger — op het papier. Maar de schaarschte van koren

hangt immers in Egypte van geheel andere oorzaken af dan in de omliggende landen? Dáár van den lagen stand der rivier de Nijl; hier van droogte, enz. Blijkbaar heeft de schrijver van *Gen.* XLI daaraan in het geheel niet gedacht. Maar dan is het immers onweersprekelijk, dat hij ons eene vertelling — en wel eene zeer schoone vertelling — voordraagt, maar geene geschiedenis?

3°. Tot dezelfde slotsom leidt ons de overweging van *Gen.* XLVII: 14—26. Op den strijd tusschen deze pericope en H. XLI: 46—49 kom ik thans niet terug. Ook de vraag, of Jozef hier edelmoedig handelt, boezemt ons nu geen belangstelling in. Want daaraan gaat vooraf deze andere vraag: is hetgeen ons hier wordt meegedeeld gebeurlijk? De gang van zaken is zeker zeer regelmatig: eerst ontvangt Pharao al het geld, dan al het vee, eindelijk lijf en goed van al zijne onderdanen. Maar geeft men zich wel rekenschap van hetgeen dit beteekent? Daar ligt de voorraad koren, in de magazijnen opgestapeld, groot genoeg om jaren achtereen geheel Egypte en „al de landen" te voeden. Dat alles is het eigendom van één enkele. Wat zal er nu, altijd en overal, in de werkelijkheid gebeuren? Wel, zij die niets hebben, zullen nemen van hem die heeft. Maar hier in het verhaal gaat het geheel anders toe. Hier komen de Egyptenaren — let wel: al de Egyptenaren, behalve de priesters — om eerst al hun geld (vs. 14), daarna al hun vee (vs. 17) aan Pharao over te geven en eindelijk zich zelven en hun land aan hem aan te bieden (vs. 18, 19). Van zulk eene deemoedigheid is zeker geen tweede voorbeeld bekend Doch in vollen ernst: is dit geschiedenis? Kunnen wij in de geheele pericope iets meer zien dan eene kinderlijk-naïeve poging om te verklaren, hoe het kwam, dat de Egyptenaren het vijfde deel van hun oogst aan den koning opbrachten (vs. 24—26)? Het valt geheel in den geest der archaeologen van den ouden dag, zulk eene instelling af te leiden uit de beschikking van één individu. Zoo laat Herodotus (l. c.) den koning Sesôstris geheel Egypte in gelijke vierkante stukken verdeelen en aan elk huisvader een stuk toewijzen. De vader der geschiedenis onderstelt, naar het schijnt, dat Sesôstris reeds eigenaar was van het geheele land. In *Gen.* XLVII wordt althans eene poging beproefd om te verklaren, hoe Pharao dat is geworden. Beoordeeld met den maatstaf, dien wij thans aanleggen, hebben beide

berichten even groote waarde. De werkelijke, oeconomische reden, waarom de Egyptenaren tegenover hun koning stonden als pachters tegenover hun landheer, is bekend. De koning had de beschikking over het Nijlwater en zijne verdeeling over de akkers, die door kunstige waterwerken geregeld werd [1]). Deze macht des konings, met al hare uitvloeisels, kan wel nu en dan partiëele wijziging, uitbreiding en inkrimping hebben ondergaan: wáárom niet? Doch in haar geheel was zij, om zoo te zeggen, één met de gesteldheid des lands en kan zij dus ook niet als de schepping van één enkelen, hetzij dan van Jozef, hetzij van Sesôstris [2]), worden aangemerkt. Allerminst kan *Gen.* XLVII: 14—26 als een historisch document betreffende het oude Egypte gelden.

Mijne bedoeling met deze opmerkingen moge men niet misverstaan. Ze zijn niet bestemd om de stelling te bewijzen — die ik overigens in dit opstel bepleit — dat aan de stamvaders van Israël, dus ook aan Jozef, geene historische realiteit mag worden toegekend. Ze hebben eene meer beperkte strekking. De tegenpartij meent „de moderne geschiedkunde" uit de verhalen over Jozef, uit *Gen.* XXXIX verv., te kunnen wederleggen. Ik meen te hebben aangetoond, dat dit ganschelijk niet aangaat. Men moet zich al eene zeer zonderlinge voorstelling hebben gevormd van het historisch bewijs, om aan de berichten over Jozef dat karakter toe te kennen. Wel verre van te kunnen dienen als waarborg voor de geloofwaardigheid der overige verhalen over het patriarchale tijdvak, zijn ze onderhevig aan dezelfde bedenkingen, die — gelijk wij thans nader zien zullen — terecht tegen die overige berichten worden ingebracht.

II.

In de *Inleiding* tot mijn werk, en wel in § 2, die over de bronnen handelt, moest ik mij voorloopig uitspreken over de waarde van het oud-testamentische geschiedverhaal. Daar werden dus (bl. 17—29) eenige algemeene opmerkingen voorgedra-

---

[1]) Dr. W. G. Brill, *Israël en Egypte*, bl. 9—11, 16 v., 52; M. Duncker, *Gesch. des Alterthums* I: 6 ff.

[2]) Die overigens geen ander is dan Ramses II Miamûn. Verg. Duncker a. a. O. S. 112—137.

gen, voornamelijk betrekking hebbende op de berichten over de vroegste eeuwen van Israëls geschiedenis, den aartsvaderlijken en den Mozaïschen tijd. Later, in het 2de hoofdstuk, gaf ik een résumé van de oudere berichten over de aartsvaders (bl. 107—110) en daarna, zoo beknopt mogelijk, de redenen, waarom die berichten niet als historisch kunnen worden aangenomen en bepaaldelijk het werkelijk bestaan van Israëls stamvaders, die in het boek *Genesis* handelend optreden, moet worden ontkend (bl. 110—118). Prof. de Groot heeft begrepen, dat hij, om de tegenovergestelde zienswijze te handhaven, niet alleen deze laatste bedenkingen, maar ook de vroegere, meer algemeene bezwaren moest wegruimen. Daartegen heb ik natuurlijk niets in te brengen. Maar wèl moet ik het betreuren, dat de hoogleeraar zich niet wat vrijer bewogen heeft, in plaats van mij op den voet te volgen. Ik gaf natuurlijk èn in mijne *Inleiding* èn in Hoofdstuk II resultaten van onderzoek, slechts hier en daar door enkele bijzonderheden nader toegelicht en gemotiveerd. Dat mocht ik doen, omdat ik de daar besproken vragen reeds vroeger behandeld heb èn in mijn *Hist. krit. Onderzoek* èn in de verhandeling over *Simeonieten en Ismaëlieten*, waarin zelfs de realiteit van de stamvaders eene vrij breede plaats inneemt [1]). Nu worden wel (*W. in L.* bl. 79—87) alle mijne bedenkingen vermeld en beoordeeld, maar gewoonlijk zóó, alsof er niéts was voorafgegaan. Meer dan eens ontvang ik een antwoord, waarmede ik mij zou kunnen tevreden stellen, wanneer ik niets anders had geschreven dan de weinige regels, die ik in de *Inleiding* of in Hoofdstuk II aan het onderwerp in quaestie kon wijden, maar dat het meer uitvoerige onderzoek, waarvan ik dáár de slotsom teruggaf, geheel onaangetast laat. Het zal nu mijne schuld niet zijn, wanneer ik mij somwijlen tot eenvoudige verwijzing naar vroegere geschriften kan bepalen.

Bij de beoordeeling van de verhalen over het Mozaïsche en het aartsvaderlijke tijdvak houde men allereerst in het oog, dat ze zeer geruimen tijd na de gebeurtenissen, waarop ze betrekking hebben, zijn geschreven. Het feit wordt door Hofstede de Groot erkend. „Dat de vijf boeken van Mozes eerst vele eeuwen na hem in den tegenwoordigen vorm zijn gebracht, toont reeds

---

[1]) *Godg. Bijdragen* van 1866, vooral bl. 470 verv. 499 verv.

een oppervlakkige blik daarin dadelijk" (*W. in L.* bl. 78). Maar tegelijk teekent hij protest aan — niet slechts tegen de gevolgtrekkingen, door mij uit dat feit afgeleid, maar ook — tegen de wijze, waarop ik het heb voorgesteld. Ik zal mij daarbij aan „erge overdrijving en misvatting" schuldig gemaakt en bovendien mij zelven weersproken hebben. Noch het één noch het ander is waar. Ik beweerde (bl. 18, 19), dat de oudste verhalen over den Mozaïschen tijd geschreven zijn tusschen 800 en 700 v. Chr.; ik stelde (t. a. p.) den uittocht uit Egypte in 1320 v. Chr. of daaromtrent; mocht ik nu niet met het volste recht schrijven, dat „de oudste berichten over den Mozaïschen tijd van Israëls wetgever even ver af stonden, als wij, Nederlanders, van het begin der Hoeksche en Kabeljauwsche twisten?" Of is de afstand tusschen 1870 en 1350 grooter dan die tusschen 1320 en 800 v. Chr.? Mijn beoordeelaar meent, dat ik de redactie van den Pentateuch en de opteekening der oudste verhalen over den Mozaïschen tijd met elkander verwar. Maar als ik den afstand tusschen Israëls wetgever en die redactie had willen opgeven — wat ik uitdrukkelijk verklaarde niet te willen doen — dan zou ik niet ruim 5 eeuwen, maar 8 of 9 eeuwen hebben genoemd. Het staat natuurlijk anderen vrij, de verhalen in quaestie voor veel ouder aan te zien. Doch niet naar hunne opvatting, maar naar mijn eigen, duidelijk uitgesproken gevoelen moet mijne bedrevenheid in het aftrekken worden beoordeeld.

Van meer gewicht is intusschen eene andere bedenking van de Groot. Al was ook — zoo schrijft hij bl. 80 — mijne bepaling van den afstand tusschen de verhalen over Mozes en Mozes zelven volkomen juist, „dan deed dit nog niets af voor de geloofwaardigheid van het geschrift, waarin de aartsvaders worden geschilderd, *Genesis*. Immers men weet, dat dit boek bestaat uit oorkonden van tweederlei soort, Jehovistische en Elohistische..." Daarop wordt herinnerd, hoe men, van Astruc af, met goed gevolg beproefd heeft *Genesis* te ontleden in zijne bestanddeelen. Uit die pogingen blijkt — zoo heet het eindelijk — „dat de verzamelaar de gedenkstukken, die hij had gevonden, woordelijk heeft zamengevoegd en wij derhalve in zijn boek oudere, misschien overoude aanteekeningen hebben, wier oorsprong althans geen vermoeden van verdichting behoeft te wekken."

Diegenen onder mijne lezers, die de geschiedenis der critiek van den Pentateuch voor den geest hebben, herinneren zich

waarschijnlijk, dat Astruc en zijne vroegste navolgers eene dergelijke opvatting huldigden, als hier door de Groot wordt voorgedragen. Hij zelf had haar vroeger reeds uitgesproken of althans een gevoelen geuit, dat van het thans verdedigde niet al te ver afwijkt [1]. Doch ik twijfel, of het hem gelukken zal, onder de tegenwoordige beoefenaars van het O. Testament één enkele aan te wijzen, die met hem ééne lijn trekt. Algemeen wordt erkend — ook door de meest behoudende critici, als Delitzsch en Kurtz — dat dezelfde schrijvers, die ons in *Genesis* omtrent de aartsvaders bericht geven, in de volgende boeken optreden als referenten over den Mozaïschen tijd. Ik weet niemand, volstrekt niemand te noemen, die ontkent, dat de schrijver van *Gen.* I: 1—II: 3 en XVII tevens de auteur is van *Exod.* II: 23—25 en VI: 2 verv. Er bestaat, voor zoover ik weet, niet de allerminste grond, om tusschen *Genesis* en de volgende boeken zulk eene lijn van afscheiding te trekken. Wat de Groot zelf, eenige jaren geleden, heeft aangevoerd ten gunste van den voor-Mozaïschen oorsprong der elohistische stukken berust zoo blijkbaar op misverstand, dat opzettelijke wederlegging daarvan geheel overbodig heeten mag [2]. Totdat althans één enkel proefhoudend argument is aangevoerd, houde men het dus vrijelijk dáárvoor, dat de scherpe onderscheiding tusschen *Genesis* en de volgende boeken niet zoozeer een resultaat als wel een postulaat is: de oprechte zucht om de verhalen over den patriarchalen tijd zooveel mogelijk in veiligheid te brengen leidt er toe, om ze al aanstonds los te maken van de berichten over de latere eeuwen; in dat isolement ziet men, zoo al niet hunne kracht, dan toch een waarborg tegen meer of min bedenkelijke gevolgtrekkingen of praesumtiën, die uit de opvatting en voorstelling van een later tijdvak door dezelfde auteurs rechtstreeks zouden voortvloeien.

[1]) *W. in L.* 1862, bl. 442 vv. De afwijking bestaat hierin, dat t. a. p. bepaaldelijk aan de elohistische stukken een voor-Mozaïsche oorsprong wordt toegekend, niet aan de jahvistische bestanddeelen van *Genesis*.

[2]) De auteur van *Gen.* I: 1—II: 3 of de Elohist verklaart namelijk zelf, *Exod.* VI: 2 verv., waarom hij zich in zijne verhalen over den vóór-Mozaïschen tijd van het gebruik van den naam Jahveh heeft onthouden. Verg. mijn *Hist. krit. Onderz.* I: 67 v. en de daar geciteerde schrijvers. Hiermede vervalt aanstonds de redeneering, waarmede de Groot, *W. in L.* 1862 bl. 443, poogt te bewijzen, dat die naam niet opzettelijk kan zijn vermeden. Wee mij wanneer ik ergens zoo *a priori* had geredeneerd!

Dusdanige overwegingen bestaan voor ons niet. Wij concludeeren: indien de afstand tusschen de oudste berichten en den Mozaïschen tijd ± 5 eeuwen bedraagt, dan staan diezelfde berichten nagenoeg tweemaal zoo ver af van de tijden der aartsvaders (verg. *Exod.* XII: 40). De oudste of profetische (jahvistische) verhalen zijn door een tijdsverloop van ongeveer 3 eeuwen van de priesterlijke (elohistische) gescheiden — gelijk in het 2de deel van de *Godsdienst van Israël* en in den vorigen jaargang van dit tijdschrift [1]) nader is aangewezen. Het boek *Genesis* behoort voor een deel tot het 8ste, voor een deel tot de 5de eeuw vóór onze jaartelling.

Het practische nut van de scheiding tusschen *Genesis* en de volgende boeken komt al aanstonds bij de behandeling van mijn tweede bezwaar tegen de verhalen van den Pentateuch duidelijk aan het licht. Het betreft de opgaven van het getal der Israëlieten bij den uittocht uit Egypte en de daarmede samenhangende voorstelling van de omzwerving door de woestijn en de verovering van Kanaän. Mijn beoordeelaar erkent dit bezwaar als gegrond. „Ik heb niets hiertegen in te brengen, en houd het er met K. voor, dat daaruit blijkt, dat de cijfers veel vergroot zijn. Over 't geheel ligt er op de geschiedenis van Israëls uittocht uit Egypte, verblijf in de woestijn en intocht in Kanaän, ook mijns inziens, een vergrootende nevel." (*W. in L.* bl. 81). Natuurlijk verheug ik mij over deze overeenstemming. Maar heeft de hoogleeraar wel bedacht, wat zij in zich sluit? Stond het hem wel duidelijk voor den geest, toen hij „de cijfers veel vergroot" noemde, dat hij daarmede het vonnis uitsprak niet slechts over de globale opgaven van het aantal strijdbare mannen [2]), maar ook over de schijnbaar authentieke en nauwkeurige lijsten in *Num.* I en XXVI? Niets schijnt eenvoudiger dan toe te geven, dat er op de geschiedenis van den Moz. tijd „een vergrootende nevel" ligt. Doch *Num.* I en XXVI en de daarmede samenhangende stukken (b. v. *Num.* II verv.; XXXI; *Exod.* XXV verv.) zijn alles behalve nevelachtig, integendeel zeer gedétailleerd. Het kan niet te dikwerf worden herhaald: indien deze lijsten en verhalen niet historisch zijn — en

---

[1]) Bl. 391 verv., 487 verv.

[2]) *Exod.* XII: 37; *Num.* XI: 21; XXXI: 28 verg. 5.

de hoogleeraar erkent, dat ze dit niet kunnen wezen — dan danken ze hun ontstaan, niet aan de vergrootende sage, maar aan opzettelijke verdichting; dan moet ook aan deze laatste in de wordingsgeschiedenis van den Pentateuch een aandeel, en wel een zeer belangrijk aandeel, worden toegekend. Waarlijk, wie den Pentateuch in zijn geheel zoo veel mogelijk en het boek *Genesis* nagenoeg van het begin tot het einde als geschiedkundig wenscht te handhaven — hij moest zich tweemalen bedenken, vóórdat hij de getalsopgaven in *Exodus* en *Numeri* prijsgaf. Ewald is voorzichtiger en houdt ze stevig vast. De evidentie heeft hier prof. de Groot overmand. Doch hij vergete niet, dat de B onmiddellijk op de A volgt.

Voorshands evenwel acht hij de patriarchen volkomen veilig ten gevolge van het om *Genesis* getrokken cordon. „In elk geval kan men van het geheel bijzondere tijdvak van dien uittocht uit Egypte, die omzwerving in de woestijn en die verovering van Kanaän niet besluiten tot de verhalen in *Genesis* over vroegere tijden. De wel geordende, in zich zelve geloofwaardige berichten in *Genesis* vertoonen een ander karakter dan de vaak moeielijk in elkander passende brokstukken in *Exodus*, *Leviticus*, *Numeri* en *Josua*" (*W. in L.* bl. 81 v.) Dat mag toch wel eene zonderlinge redeneering heeten! Men zou anders zeggen: indien reeds het tijdvak van Mozes en Josua door de sage vervormd en door de verhalers met zoo groote vrijheid behandeld is, hoeveel te meer dan de patriarchale tijd! Doch bij de Groot is de verhouding juist omgekeerd. Maar hij noemt dan ook de berichten in *Genesis* „wel geordend en in zich zelve geloofwaardig." Inderdaad, zoo staat er. Maar op welke waarneming dit gunstig oordeel berust, blijft duister. „Wel geordend en in zich zelve geloofwaardig." Maar is dan *Genesis* niet vol van tegenstrijdige berichten? Prof. de Groot is geneigd om toe te geven, dat uit drie berichten over de schaking der vrouw van een der aartsvaders drie voorvallen zijn gemaakt (*W. in L.* bl. 92), maar voegt er bij: „deze onnauwkeurigheid (*sic*) zal dan ook wel de voornaamste zijn en ontneemt aan de geschiedenis der beide aartsvaders hare geloofwaardigheid in het algemeen geenszins." Deze onnauwkeurigheid de voornaamste! Maar vinden wij dan niet, om iets te noemen, in *Genesis* over den oorsprong van de namen Ber-seba, Beth-el, Israël, over de vestiging van Esau in Seïr en over de namen zijner vrouwen telkens twee berichten,

die elkander uitsluiten? Is niet de chronologie, b. v. van Jakobus levensgeschiedenis, hopeloos in de war? Ook „in zich zelve geloofwaardig" heeten de verhalen in *Genesis*. Geldt dit b. v. van de cijfers in *Gen.* V en XI? van *Gen.* XXV: 1—4? Doch ik ga niet verder. Het is bekend, dat de talrijke bezwaren, waarvan ik daar enkele noemde, alle worden weggeruimd. De harmonistiek staat voor niets. Ook voor „de voornaamste onnauwkeurigheid", hierboven genoemd, weet zij raad. Indien zij evenwel in de poging om háár op te heffen, naar het oordeel van professor de Groot zelven, te kort schiet, dan moet hij *a fortiori* hare overige kunstenarijen afkeuren, maar — dan ook zijne lofspraken op *Genesis* vrij wat lager stemmen. Een klein weinigje critiek — daarbij kan het niet blijven. Er valt met de methode niet te gekscheren. Eens als deugdelijk erkend moet zij ook overal worden toegepast, gestreng en met onpartijdigheid.

Met mijn tweede bezwaar tegen de berichten van den Pentateuch hangt, ook volgens mijn recensent, het derde nauw samen. Gelijk de getallen vergroot zijn — had ik opgemerkt — zoo zijn ook de gebeurtenissen opgesierd. Dit wordt wederom door professor de Groot toegestemd (*W. in L.* bl. 82 v.). Zelf geeft hij een voorbeeld van zoodanige opsiering: de teekening van den engel in 1 *Chron.* XVI: 16—20, verg. met 2 *Sam.* XXIV: 16—18. Daarna wordt erkend, dat de berichten van het O. Testament over Caleb door mij (Deel I: 139—143) terecht zijn aangevoerd als bewijzen, dat de historische werkelijkheid in den loop der tijden geheel vervormd wordt. „Voor zulke bijdragen moet men den Heer K. zeer dankbaar zijn. Hij heeft er ook elders, b. v. in *Nieuw en Oud*, vele geleverd." Op gevaar af van ondankbaar te schijnen moet ik tegen deze dankbaarheid bezwaar maken. De lezer geve zich de moeite, de daareven aangehaalde bladzijden van *De godsdienst van Israël* nog eens te doorloopen! Hij zal mij aanstonds toegeven, dat het alles behalve onschuldige stellingen zijn, die daar worden verkondigd. Wanneer het d. G. ernst is met de handhaving van de geloofwaardigheid van *Genesis* en van de historische realiteit der aartsvaders, dan moet hij zulke beschouwingen niet goedkeuren, maar bestrijden, zoo sterk mogelijk zelfs. Dat is hij verplicht aan de zaak, die hij voorstaat. Hem schijnt het mogelijk, de critiek eerst in vrijheid haar werk te laten volbrengen in *Exodus* tot *Josua* en haar daarna beleefdelijk weg te zenden, wanneer zij de grenzen van

Genesis overschrijdt. Maar dat is eene illusie, die als zoodanig door de eigen geestverwanten en leerlingen van den hoogleeraar zal worden erkend. *Gen.* XLVI b. v., de lijst van de 70 zielen, die met Jakob naar Egypte trekken, valt onder hetzelfde oordeel als *Num.* XIII: 4—16; XXXIV: 16—29, waartegen ik t. a. p. afdoende bezwaren inbracht. Uit het feit, dat de genealogieën van de afstammelingen der zonen van Jakob met zoo groote willekeur zijn samengesteld, als door mij t. a. p. is aangewezen, zal nagenoeg ieder onbevooroordeelde afleiden, dat dan ook de lijsten der nog oudere geslachten zéér twijfelachtig zijn. — Doch genoeg. Wij komen zoo aanstonds op deze punten terug. Maar de waarschuwing tegen ondoordachte vrijgevigheid moest ik hier reeds uitspreken. De zuurdeesem, eenmaal in het meel opgenomen, werkt door. De slagboomen, die ter helfte van den weg worden opgericht, kunnen op den duur geen weerstand bieden.

Wij zijn genaderd tot de wederlegging der objectiën, die door mij bepaaldelijk tegen het historisch karakter van de verhalen over de aartsvaders waren ingebracht (Deel I: 110—108). Na met een enkel woord te hebben gewezen op den onderlingen strijd dier verhalen vestigde ik de aandacht 1°. op de zeer ontwikkelde en reine religieuse denkbeelden, die, in strijd met de geschiedenis, in *Genesis* aan de aartsvaders worden toegeschreven; 2°. op de onoverkomelijke chronologische bezwaren, waarin ons de erkenning der geloofwaardigheid van *Genesis* wikkelt; 3°. op het gemeenzaam verkeer der aartsvaders met de godheid, dat er toe leidt om de verhalen, waarin het voorkomt, in dezelfde categorie te plaatsen met de sagen en mythen van de andere oude volken; eindelijk en vooral 4°. op het stamvaderlijk karakter — als ik het kortheidshalve zoo noemen mag — dat de figuren, die in *Genesis* handelend optreden, met elkander gemeen hebben.

Wanneer ik het antwoord van Hofstede de Groot op de eerste drie bezwaren (*W. in L.* bl. 83—85) overweeg, dan berouwt het mij wel niet, ze te hebben aangevoerd, maar ontzinkt mij toch de lust om ze thans te handhaven en nader aan te dringen. Dat wordt eene volstrekt onvruchtbare discussie. Voor mij en mijne geestverwanten is het werkelijk eene vraag, of de verhalen in *Genesis* al dan niet, in hun geheel of ten deele, vertrouwen verdienen? Wij stellen dit in vollen ernst aan-

vankelijk twijfelachtig. Om zekerheid te erlangen, gaan wij te rade met de analogie. Kunnen wij anders? Doet ook niet d. G., zoo dikwerf hij onderzoekt, hetzelfde? Welnu, de analogie, nu eens in deze dan weder in gene richting als maatstaf gebezigd, leidt altijd tot dezelfde, voor de geloofwaardigheid dier verhalen ongunstige slotsom. Wordt dit door den hoogleeraar weersproken? Eigenlijk niet. Zijn betoog laat zich samenvatten in deze ééne stelling: er bestaan uitzonderingen. Dit geven wij natuurlijk aanstonds en van ganscher harte toe. Maar vóórdat wij in den patriarchalen tijd zulk eene uitzondering erkennen, verlangen wij bewijs. En dit wordt ons niet geleverd. Zoo had ik (sub 3°.) uit de overeenkomst tusschen de verhalen in *Genesis* met de mythen der Ouden tot beider gelijksoortigheid besloten. Het antwoord luidt: toch kunnen die verhalen wel geloofwaardig zijn. „Ik zie geene reden, waarom Israël niet eene uitzondering kan zijn" (*W. in L.* bl. 85). Maar ik zie geene reden, waarom Israël eene uitzondering moet zijn. Zoo had ik (sub 1°.) opmerkzaam gemaakt op de overeenkomst tusschen het godsdienstig karakter der aartsvaders en dat van de profeten der 8ste eeuw, en daaruit afgeleid — overigens onder verwijzing naar mijn volgend betoog — dat de verhalers in *Genesis* hunne religieuse denkbeelden geantedateerd en aan de vroegere geslachten toegekend hebben. Al wederom eene redeneering *ex analogia*. Wat is waarschijnlijker: dat vier generatiën (Abraham-Jozef) denzelfden godsdienst hebben gehad als de profeten der 8ste eeuw en dat die godsdienst daarna spoorloos verdwenen is, om in de 9de of 8ste eeuw weder voor den dag te komen — of wel dat die vier geslachten door de profetische schrijvers der 8ste eeuw naar hun eigen beeld en gelijkenis geteekend zijn? Het antwoord luidt, dat er toch ook op godsdienstig gebied nu en dan achteruitgang valt op te merken. Ongetwijfeld, en zoo dikwerf dit verschijnsel zich voordoet, wordt het ook door ons, modernen, erkend en, indien mogelijk, verklaard. Maar het is nu nog de vraag, of er termen bestaan, om *in casu* zulk een achteruitgang aan te nemen. En daartegen pleit met al hare macht de analogie. — Waartoe zou het nu dienen, eene discussie als deze voort te zetten? Staaf mij — zoo moet ik herhalen — uw recht om de uitzondering, welker mogelijkheid ik niet loochen, als werkelijk aan te nemen! Mijne ontkenning heeft althans

de waarschijnlijkheid voor zich: pleit voor uwe affirmatie nog iets anders dan de overlevering?

Het antwoord op mijn tweede bezwaar is bijzonder schraal uitgevallen en kan nauwelijks ernstig gemeend zijn. Ik had, in weinige woorden, maar toch duidelijk aangewezen, in welke chronologische moeilijkheden de verhalen van *Genesis* ons brengen: in de zes eeuwen, die tusschen Ismaël's geboorte en den uittocht uit Egypte verloopen, kunnen onmogelijk al die volkeren zich hebben gevormd, die, volgens *Genesis*, op het eerstgenoemde tijdstip nog moesten ontstaan en tijdens den uittocht aanwezig waren. Hierover schrijft d. G. letterlijk het volgende: „Dit zij zoo. Maar is de geschiedenis onwaar, als wij over vele chronologische bepalingen onzeker zijn? Merkt de Heer K. zelf niet op (b. v. I: 13), dat zijne beschouwingen ook nog verre van helder zijn in elk opzicht, zonder dat hij ze daarom voor onwaar wil gehouden hebben?" (*W. in L.* bl. 84). Over gemis aan helderheid in de chronologie was door mij niet geklaagd. Integendeel, de opgaven — b. v. *Gen.* XV: 13; *Exod.* XII: 40 [1]) — zijn duidelijk. Maar wat volgens die opgaven in zes eeuwen heeft plaats gehad, vordert in elk geval veel langer tijd. Had ik geen recht daarop te wijzen en daarin een wezenlijk bezwaar te vinden tegen de voorstelling van het gebeurde, die *Genesis* ons geeft?

Met blijdschap constateer ik mijne aankomst bij het 4de of hoofdbezwaar tegen de verhalen over den patriarchalen tijd. Bij de opzettelijke toelichting daarvan zal ik mijn eigen weg kunnen gaan en niet langer strijd behoeven te voeren tegen den hoogleeraar de Groot. Wat deze (*W. in L.* bl. 85—87) over dat hoofdbezwaar in het midden brengt mag ik, in het voorbijgaan, even afhandelen. Hij verklaart zelf (bl. 85), aanvankelijk te hebben getwijfeld, of hij mijne bedoeling wel goed verstond, en heeft inderdaad mijne eigenlijke meening slechts ten halve gevat en de argumenten, waarop zij steunt, in het geheel niet tot hun recht laten komen. Doch dit zal, in den loop van het onderzoek waartoe wij thans overgaan, van zelf openbaar worden.

[1]) Volgens de oudste traditie is de afstand tusschen Abraham en Mozes nog veel korter en dus de kracht van mijn bezwaar even zooveel grooter. Zie *Godsd. v. Israël.* I: 165—168.

III.

Het is een onloochenbaar historisch feit, dat in de 11de eeuw vóór onze jaartelling en later het land Kanaän bewoond werd door een volk, dat zich „het huis'' of „de zonen Israëls'' noemde en in 12 of 13 afdeelingen, stammen (שבט, מטה) geheeten, gesplitst was. Op de vraag, hoe dat volk en deze zijne verdeeling ontstaan was, geven de verhalen, in het boek *Genesis* opgenomen, het ons allen welbekende antwoord. Er woonde — zoo lezen wij in dat boek — vele eeuwen geleden in Kanaän een man, eigenlijk Jakob geheeten, maar later Israël genoemd. Deze Israël had 12 zonen, de vaders van de latere 12 stammen; Ephraïm en Manasse, de zonen van een der 12, werden door Israël tot zijne kinderen aangenomen, ten gevolge waarvan, bij afzonderlijke telling van hunne nakomelingen, het geheele getal der stammen niet 12, maar 13 bedraagt. Jakob-Israël, zoo lezen wij verder, was de tweelingbroeder van Esau, den stamvader der Edomieten. Hun beider vader Izak was de zoon van Abraham, de halve broeder van Ismaël en van de kinderen, die uit het huwelijk van Abraham met Ketura voortsproten en *Gen.* XXV: 1—4 worden opgesomd. De stamvaders der Ammonieten en Moabieten, Ammon en Moab, waren zonen van Lot, den neef van Abraham. De voorstelling van *Genesis* is buiten eenigen twijfel deze, dat al de hier genoemde personen, in levenden lijve, binnen een betrekkelijk zeer kort tijdbestek in Kanaän hebben vertoefd.

Nu geloof ik niet, dat deze voorstelling, zóó als ik haar hier in weinige woorden teruggaf, door zeer velen wordt aangenomen. Men gevoelt vrij algemeen, dat al die volkeren (Israëlieten, Edomieten, Ismaëlieten, enz.) niet geacht kunnen worden te bestaan uit de afstammelingen van de enkele personen, die *Genesis* ons teekent. Doch men acht zich daarom niet verplicht, de voorstelling van dat boek prijs te geven. Integendeel: wanneer zij slechts anders en wel beter opgevat wordt, dan verdwijnen, naar men beweert, de bezwaren van zelve. Wij moeten namelijk letten niet slechts op de enkele artsvadera, maar ook op hunne talrijke onderhoorigen; ook deze laatsten behoorden tot de stammen, aan welker hoofd de aartsvaders stonden; ook uit hunne nakomelingen bestonden de volken, die

wij later op het tooneel der geschiedenis zien verschijnen. Zoo schrijft o. a. de hoogleeraar de Groot (*W. in L.* bl. 86 v.): „De aartsvaders zijn in *Genesis* stamvaders. Maar de 318, die Abram wapende, waren niet zijne afstammelingen, en toch „ingeborenen van zijn huis," *Gen.* XIV: 14. En aan het hoofd zijns huizes had hij Eliëzer den Damascener. Over die vreemden, onder Abraham's nakomelingen levende, spreken de geschiedboeken zeer veel. Over knechten en maagden wordt in de geschiedenissen van Izak en Jakob gesproken, en de krijgshaftige mannen, met wie Ezau optrok, behoorden mede tot zijn stam. „Veel vermengd volk trok ook met hen op," toen zij uit Egypte togen, lezen wij uitdrukkelijk in *Exod.* XII: 38. En later zijn de berichten over zulke vreemden, b. v. uit den tijd der Rigteren, zeer talrijk; ook zelfs nog uit Davids eeuw ontbreken ze waarlijk niet (verg. Kuenen I: 181 v.). Maar wat bewijst dit? Volgt hieruit, dat de stam die heerschte, Israël, niet afstamde van stamvaders, zoodat de verhalen over die stamvaders fabelen moeten zijn?" Geheel dezelfde opvatting troffen wij reeds aan bij prof. Valeton [1]). Doch nergens vond ik haar flinker ontwikkeld en beter gestaafd dan in een boek van professor R. Payne Smith, welks titel (*Prophecy a preparation for Christ*) nauwelijks doet verwachten, dat het over dit onderwerp licht verspreiden zal [2]). Deze Engelsche apologeet is veel rechtzinniger dan mijne beide Groningsche ambtgenooten. Het komt niet in hem op, van de letter der H. Schrift af te wijken. Het gevoelen, dat hij voordraagt, is dan ook, volgens zijne eigene overtuiging, volkomen schriftmatig. „Het denkbeeld, dat al de Israëlieten, die uit Egypte kwamen, van Jakob afstamden, is zoozeer in strijd met al de uitspraken der Schrift, dat het ons begrip te boven gaat, hoe dat denkbeeld heeft kunnen ontstaan" — zeker óók uit misverstand van het woord טַף, dat in de Engelsche vertaling door „little ones" — en in de Statenoverzetting door „kinderkens" — wordt weergegeven, maar eigenlijk „household" of „clan" beteekent (l. c. p. 87 f.) Payne Smith begroot het getal der rechtstreeksche mannelijke afstammelingen van Jakob bij den uittocht op ± 80,000 en vindt deze

---

1) Zie boven bl. 259.

2) Zie Lecture III, p. 86—100 en IV p. 129 f.

berekening bevestigd door *Num.* III: 40—46, waar het cijfer der mannelijke eerstgeborenen op ruim 22,000 wordt gesteld. Deze echte Israëlieten vormden de kern des volks, den heerschenden adel. Hunne volgelingen of onderhoorigen („retainers"), die óók de besnijdenis hadden ondergaan (*Gen.* XVII: 12, 13) en dus in het verbond opgenomen waren, worden medegerekend als Israëlieten, o. a. waar deze gezegd worden bij den uittocht 600,000 strijdbare mannen te zijn geweest. Werkelijk zullen toen verreweg de meesten hunner sedert korter of langer tijd uit den stand der *servi* in dien der *libertini* of *clientes* zijn overgegaan. Maar van Jakob stamden zij niet af, zoodat zij ook toen en later niet tot den hoogsten rang in de Israëlietische maatschappij konden opklimmen. Van hen onderscheide men nu nog „het vermengde volk" (ערב), dat *Exod.* XII: 38; *Num.* XI: 4 vermeld wordt. Deze lieden begeleidden de zonen Israëls ook bij hunnen intocht in Kanaän, werden zeker slechts bij uitzondering opgenomen in het verbond, bleven waarschijnlijk gehecht aan hunne afgodische denkbeelden en gebruiken en moeten dus verantwoordelijk worden gesteld voor den afval van Jahveh, die onder de Israëlieten — zeker meer onder de bovengenoemde „retainers" dan bij de echte afstammelingen van Jakob — zoo menigvuldig voorkomt.

Wat verhindert ons, deze opvatting der berichten van *Genesis* en van de volgende boeken te onderschrijven? Is zij niet natuurlijk en eenvoudig? Ruimt zij niet de bezwaren weg, die ons anders verhinderen zouden de voorstelling van *Genesis* aan te nemen?

Op deze laatste vraag moet al aanstonds ontkennend worden geantwoord. Zeker, de vermenigvuldiging der zonen Israëls wordt veel begrijpelijker, wanneer voor 600,000 een kleiner cijfer in de plaats wordt gesteld. Maar die vermenigvuldiging is niet het eenige bezwaar. Wat er na aftrek daarvan overblijft is nog altijd ongeloofelijk. De enkele personen, die in *Genesis* optreden, hebben dan niet aan al die volkeren het aanzijn, maar toch aan al die landen en hunne bewoners hunne namen gegeven. In den geest der verhalen van *Genesis* mogen wij ons voorstellen eene bijeenkomst van Ezau, Jakob en zijne twaalf zonen. Welnu, na weinige eeuwen zullen Kanaän en het gebergte Seïr zijn ingenomen door stammen, zich noemende naar de personen, die daar, b. v. in Jakob's woning, bijeenzijn. Dit is immers onge-

rijmd? Waar ter wereld vindt men een tweede voorbeeld van eene zoo regelmatige uitbreiding in aantal en macht, als tot de bereiking van dit resultaat noodig moet zijn geweest?

Doch afgezien hiervan kan de opvatting, die ik thans beoordeel, niet aannemelijk worden gekeurd. Let wel: zij wordt voorgedragen niet in plaats van de bijbelsche voorstelling, maar als daarmede geheel overeenstemmende. Hieraan juist ontleent zij, in de oogen harer voorstanders, hare waarde; hierdoor eerst wordt zij geschikt voor het doel, waarmede men haar voordraagt. Men mag immers de geloofwaardigheid van *Genesis* niet steunen met behulp van onderstellingen, die tegen de bedoeling der schrijvers van dat boek indruischen? Welnu, dát is het evenwel wat hier geschiedt. Ten aanzien van „het vermengde volk," *Exod.* XII: 38, waarbij prof. de Groot hulp zoekt, zijn we door Payne Smith reeds beter ingelicht: het wordt t. a. p. (men lette op גם!) zoo duidelijk mogelijk onderscheiden van de 600,000 Israëlieten, die in het voorafgaande vers genoemd worden. Zoo blijven dan over de 318 van Abram, de knechten en maagden van Izak en Jakob, de 400 ruiters van Ezau, enz.: deze allen zullen òf toen reeds òf later onder de afstammelingen van Abram, Izak, Jakob, Ezau zijn opgenomen en medegerekend. Ik mag het gaarne lijden. Maar men zegge niet, dat dit in *Genesis* alzoo wordt voorgesteld. Het tegendeel is waar. Al die personen worden steeds onderscheiden van hunne meesters of aanvoerders en hun nakroost. Eliëzer de Damascener staat (*Gen.* XV: 1—2) tegenover het zaad van Abram. In weerwil van zijne 318 knechten is en blijft Abram tot op de geboorte van Ismaël kinderloos (*Gen.* XV: 2). De 70 Israëlieten, die Egypte binnentrekken, zijn „Jakob en zijne zonen," *Gen.* XLVI: 8. Het zou wèl de moeite waard geweest zijn, hunne namen op te geven en hen nauwkeurig op te tellen, wanneer de auteur van dat hoofdstuk nog eenige duizenden Israëlieten *minorum gentium* in zijn geest had gehad. Eilieve, indien hij ook die „retainers" als bestanddeel van het volk aanmerkte, waarom zegt hij dat dan niet? En wat wordt er, bij deze quasi-schriftmatige opvatting, van de woorden, die Mozes, volgens *Deut.* X: 22, tot gansch Israël richt: „Zeventig zielen sterk zijn uwe vaderen getrokken naar Egypte, en nu heeft Jahveh, uw god, u gemaakt als de sterren des hemels in menigte"? Men beproeve eens, in dezen tekst de vele duizenden cliënten der

70 hoofden van edelen bloede in te schuiven! Maar de knechten en maagden dan? Wel, zij zijn — volgens *Genesis*, en dáárover handelen wij — knechten en maagden, zooals zij ook genoemd worden. Zij zijn niet het nakroost van Jakob en dus ook van „de zonen Israëls" onderscheiden. Zoo worden nog in de lijst van teruggekeerden uit Babel eerst de leden der gemeente opgesomd en dan bovendien de 7337 slaven en slavinnen (*Ezr.* II: 65; *Neh.* VII: 67). Maar — zegt men — allengs zal dan toch die grenslijn minder scherp getrokken zijn en het dienstdoend personeel in den stam zijn opgenomen. Nog eens: ik mag het gaarne lijden. Maar in *Genesis* of in de volgende boeken der Thora wordt dat nergens gezegd of zelfs aangeduid; de voorstelling der schrijvers, wier berichten wij verklaren en onderzoeken, is het niet. Payne Smith wijst op *Gen.* XVII: 12, waar het gebod der besnijdenis ook tot de slaven, de in huis geborenen en de gekochten, wordt uitgestrekt. Doch dat is een na-exilisch voorschrift, strijdig met den geest der vroegere eeuwen [1]). En, al ware dit anders — gelijk Payne Smith c. s. deze tijdsbepaling geheel verwerpt — dan nog zouden wij geen recht hoegenaamd hebben, om de onderwerping der slaven aan dien *ritus* met hunne inlijving onder de zonen Israëls gelijk te stellen.

Op het gevaar af van prof. de Groot te mishagen, moet ik de hier door hem en de overigen gevolgde methode geheel onwetenschappelijk noemen. Daar ligt het boek *Genesis*. Het geeft ons omtrent den oorsprong van het Israëlietische volk eene bepaalde voorstelling. Is zij de ware? Ziedaar het *quaeritur*. Is het ons ernst met die vraag, dan moeten wij vóór alles de voorstelling van *Genesis* zuiver opvatten, daarvan niets afdoen, noch daaraan iets toevoegen. Alleen dan, wanneer wij ons stipt aan dien regel houden, hebben wij kans om een bepaald antwoord te krijgen. De apologeten gaan geheel anders te werk. Voor hen is het *a priori* zeker of althans waarschijnlijk, dat de voorstelling van *Genesis* juist is of ten minste in hare hoofdtrekken met de werkelijkheid overeenkomt. Dus kan zij geene ongerijmdheden behelzen. Schijnt dat niettemin het geval te zijn, dan ligt de schuld aan ons: wij letten niet genoeg op — ja waarop al niet? Reeds zijn de apologeten aan den arbeid ge-

[1]) Verg. mijn *Godsd. v. Israël* II: 167, 168.

togen. Hier wordt een reet dichtgestopt, daar een spijker ingeslagen, ginds een deur of venster geopend, hier wat meer licht ingelaten, daar een donker vertrekje getimmerd. Eindelijk ziet het geheel er vrij dragelijk uit en — acht men zich gerechtigd, der critiek, die op de onmogelijkheden wijst, hare overdrijving en haar gebrek aan welwillendheid te verwijten.

Laat mij de methode, door de apologeten gevolgd, met een van elders ontleend voorbeeld mogen ophelderen. Van wien stammen de Hellenen af? Het antwoord, dat zij zelven gaven, is bekend. Van Hellen, den zoon van Deucalion. Hij had drie zonen: Aeolus, Dorus en Xuthus, den vader van Ion en Achaeus. Vandaar de verdeeling der Hellenen in de vier stammen, aan wie deze mannen hunne namen hebben gegeven. Wij zijn waarschijnlijk allen aanstonds gereed met ons oordeel over deze voorstelling. Het is omdat „de moderne geschiedkunde," die over het O. Verbond nog strijd voert, op het gebied der Grieksche geschiedenis onbeperkt heerscht. Ook hier kan intusschen de apologetiek nog menigen lauwer behalen. Zij mag er op wijzen, dat zulk eene voorstelling niet lichtzinnig moet worden verworpen, te minder omdat zij zoo oud is, immers in de 8ste eeuw v. Chr. reeds bestond [1]). Men vindt haar ongerijmd, doch men moest haar liever beter opvatten. Ja, indien zij inhield, dat al de Hellenen van Hellen afstamden.... Maar dat kan immers de bedoeling niet zijn? Hellen, zijne zonen en kleinzonen, zijn blijkbaar de hoofden en aanvoerders van de stammen, die samen de Panhellenen uitmaken. — Ik behoef niet verder te gaan. Waren de Eoeën van Hesiodus canoniek geworden, redeneeringen als deze zouden nog even gangbaar zijn als de geheel gelijksoortige, die ons naar aanleiding der sagen van *Genesis* worden ten beste gegeven. Anders uitgedrukt: mag men zich hier veroorloven, wat daar als lichtgeloovigheid en als praejudiciëeren van het punt in geschil door allen wordt afgekeurd?

De mythe van Hellen en zijne afstammelingen bewijst ons ook nog dezen dienst, dat hij het ontstaan en de beteekenis van zoodanige genealogieën aanschouwelijk maakt. Nadat de Grieksche stammen zich bewust geworden waren van hunne onderlinge verwantschap, werd de naam van Hellas, die oorspronke-

[1]) M. Duncker a. a. O. III: 554 ff. (der 1ste uitg.)

lijk slechts eene kleine landstreek (om Dodona) aanduidde, over het geheele land uitgestrekt, de naam Hellenen aan al de bewoners toegekend. Het geloof aan hunne eenheid drukt zich uit in de voorstelling van den éénen stamvader, aan wien de vertegenwoordigers van de vier hoofdstammen, als personen opgevat, als zonen en kleinzonen worden toegevoegd. Het is, gelijk ieder toegeeft, een zeer natuurlijk proces. De bewering, dat het zich *mutatis mutandis* ook onder de Israëlieten heeft voorgedaan en dat daaraan hoofdzakelijk de sagen van *Genesis* haar ontstaan danken — beveelt zich bij den eersten oogopslag aan. De analogie getuigt er voor. Zij heeft dus in elk geval aanspraak op nauwkeurig en onpartijdig onderzoek. Wanneer „de moderne geschiedkunde" stelt: ook onder de Israëlieten zijn de stammen in de sage en door hen, die haar opteekenden, als personen behandeld en met eene levensgeschiedenis begiftigd — dan is dit eene beschouwing, waarvan men zich met schouderophalen of met eenige uitroepen niet mag afmaken. Allerminst staat het vrij haar af te wijzen door ongemerkt de personen, die in de schriftelijke sagen voorkomen, weer tot stammen te maken [1]. De tijd der metamorphosen is voorbij.

Er is nog meer, dat der moderne opvatting recht geeft op een onbevooroordeeld, ja op een welwillend onderzoek. Tegen de analogie, waarop ik mij daareven te haren gunste beriep, zou men kunnen inbrengen, dat er tusschen de Israëlieten en de Grieken een groot verschil bestaat, weshalve genen niet naar dezen mogen worden beoordeeld. Maar wanneer het nu blijkt, dat ook de Israëlieten gewoon waren, stammen en onderdeelen van stammen tot personen te maken? Welnu, het staat bij allen vast, dat zij dit deden. Ik behoef slechts op 1 *Chron.* II te wijzen en op de toelichting van dat hoofdstuk door Bertheau. Prof. de Groot, die aan mijne beschouwing van de berichten over Caleb zijne goedkeuring hecht (boven bl. 277), zal het beroep op dit document niet wraken. Ja, zou hij niet nog verder willen gaan en toegeven, dat óók in *Genesis* hetzelfde verschijn-

---

[1]) Niemand gaat hierin verder dan de hoogleeraar Valeton, in de hierboven geciteerde woorden (bl. 263), waaraan NB. onmiddellijk voorafgaat eene verwijzing ook naar *Ez.* XXXIII: 24: „Eén was Abraham en hij beërfde het land; wij nu zijn velen, zoo is (althans) aan ons het land ten erfdeel gegeven."

sel zich voordoet? Of handhaaft hij de geloofwaardigheid van het bericht (*Gen.* XXV: 1 verv.), dat Abraham na Sara's dood (d. i. in of na zijn 137ste levensjaar) Ketura („wierook") tot vrouw nam en bij haar de zes zonen verwekte, die òf zelven òf door hunne zonen en kleinzonen aan een nog grooter aantal Arabische volkeren of stammen het aanzijn — of, zoo men wil, hunne namen — gegeven hebben? En zoo dit bericht — ook door Ewald, ja zelfs door Bunsen — terecht als onhistorisch wordt aangemerkt, wat is het dan anders dan een bewijs, dat de methode, die onder de Grieken en bij de samenstelling van 1 *Chron.* II is toegepast, ook binnen de grenzen van *Genesis* wordt gevolgd?

Hoe luide evenwel de analogie spreken moge, het blijft altijd de vraag, of de verhalen in *Genesis*, waarover ons onderzoek loopt, daaronder vallen. Het ware mogelijk, dat ze zich tot de opvatting der „moderne geschiedkunde" niet leenden; dat er b. v. naast de onloochenbare overeenkomst een zoo groot verschil bleek te bestaan, dat wij van onze poging om die verhalen naar de analogie te verklaren, moesten afzien. Welaan, onderzoeken wij, of dit mogelijke geval zich hier voordoet! Het is niet meer dan natuurlijk, dat wij met de twaalf zonen van Jakob een begin maken.

I. Het twaalftal der stammen is een eerste bezwaar tegen de realiteit der voorstelling in Genesis. De verklaring van de verdeeling der zonen Israëls in 12 (13) afdeelingen, die ons door *Genesis* wordt aan de hand gedaan, is, gelijk wij zagen (bl. 283), geheel op zich zelve onwaarschijnlijk. Wellicht evenwel zouden wij haar kunnen laten gelden, wanneer het feit zelf (een volk in twaalf stammen gesplitst) eene enkele maal voorkwam en dus ook die verklaring maar ééns behoefde te worden aangewend. Doch de zaak staat anders. Volgens de berichten van *Genesis* zelve komt die verdeeling ook voor bij

de Nahoriden. Volgens *Gen.* XXII: 20—24 heeft Nahor, de broeder van Abraham, 12 zonen; verreweg de meesten komen elders als volkeren of stammen voor en, naar de bedoeling van den schrijver, zijn het allen stamvaders. Opmerking verdient nog, dat 8 van de 12 kinderen zijn van de wettige huisvrouw Milca, de 4 overigen van de bijvrouw Reûma. Ook

van Jakob's 12 zonen zijn er 4 kinderen van de slavinnen Bilha en Zilpa (*Gen.* XXX: 4—8, 10—13);

de Ismaëlieten. Zie *Gen.* XVII: 20; XXV: 13—16.

Aan deze twee volken of groepen van stammen kunnen met hooge waarschijnlijkheid worden toegevoegd:

de Edomieten. Volgens *Gen.* XXXVI: 10—19 worden uit Ezau's huwelijk met Ada geboren vijf kleinzonen; met Basemath vier kleinzonen; met Oholibamah drie zonen, die allen (= twaalf) in vs. 15—18 als vaders van (even zoo vele) allûphîm of stammen voorkomen [1]). Aan de vijf zonen van Eliphaz (of kleinzonen van Ada) wordt (vs. 12) nog toegevoegd een zesde zoon, uit het huwelijk met Thimna, eene bijvrouw; deze (Amalek) wordt vs. 15—18 mede onder de vaders der allûphîm opgenomen, zoodat hun aantal van twaalf tot dertien klimt [2]). De vermelding van Amalek's onwettige geboorte kenschetst hem duidelijk als een later bijgekomen of (althans gedeeltelijk) in Edom opgenomen stam [3]), zoodat wij verplicht zijn ook hier het twaalftal als oorspronkelijk aan te merken. Trouwens ook bij Israël doet zich, hoewel op eene andere wijze, dezelfde „Schwankung" tusschen 12 en 13 voor.

In verband hiermede verdient het wellicht opmerking, dat ook de zonen van Joktan 13 getal zijn (*Gen.* X: 26—29), en dat de afstammelingen van Ketura insgelijks 13 bedragen, wanneer men hén niet mederekent, wier zonen ook in de lijst zijn opgenomen en die dus geacht moeten worden door die zonen vertegenwoordigd en vervangen te zijn — b. v. Midian door zijne 5 zonen, Epha tot en met Eldad (*Gen.* XXV: 1—4). Doch van deze opmerking wensch ik niets afhankelijk te maken. Evenmin hecht ik groote waarde aan het betoog van Ewald [4]), dat ook de afzonderlijke Israëlietische stammen in 12 of 6 kleinere onderafdeelingen zijn gesplitst: indien zulk eene verdeeling in gebruik is geweest, dan bleef zij toch, volgens de documenten waarover wij beschikken, niet in stand.

Onloochenbaar is en blijft het feit, dat, evenals de Israëlie-

---

[1]) Eigenlijk bevatten vs. 15—18 (behalve Amalek; zie n. 2) 13 namen, maar daaronder Korah 2 malen, vs. 16, 18; volgens vs. 11 moet die naam in vs. 16 wegvallen.

[2]) Eigenlijk 14, maar zie n. 1.

[3]) Verg. Nöldeke, *über die Amalekiter*, S. 17.

[4]) *Gesch. d. V. I.* I: 421 ff.

tische, zoo ook de Nahoridische, de Ismaëlietische en de Edomietische stammen 12 in getal waren. Hierin stemmen wij met *Genesis* overeen, dat die verdeeling bij al deze volkeren ééne en dezelfde oorzaak had. Zij zal wel een godsdienstigen grond gehad, misschien met de verdeeling van het jaar in 12 maanden samengehangen hebben. Maar in het aantal zonen van den stamvader hare verklaring te zoeken — dat gaat toch waarlijk niet aan. Hing de verdeeling van een volk van het cijfer der zonen van den stamvader af, dan zou zij hier zóó, daar anders zijn uitgevallen [1]). Het blijkt, uit den terugkeer van het cijfer 12, dat wij hier te doen hebben met eene inrichting, met een vorm van burgerlijk of godsdienstig bestuur — die in *Genesis* als een natuurproduct, genealogisch, opgevat wordt, maar die opvatting niet toelaat.

II. De namen der stammen zijn niet alle personennamen. Het is een bekend feit, dat verreweg de meeste noch in het Oude, noch in het N. Testament als eigennamen worden gebruikt; dat drie (Judas, Simeon, Jozef) in den na-exilischen tijd door verschillende personen worden gedragen; terwijl de twee namen Gad en Manasse reeds vóór de ballingschap voorkomen, de ééne als naam van een profeet ten tijde van David, de andere als naam van een der koningen van Juda. Bepaalde gevolgtrekkingen laten zich evenwel hieruit-alléén niet afleiden. Er kunnen redenen hebben bestaan, waarom men òf aanvankelijk òf ook later nog het gebruik van die namen vermeed, hoewel ze op zich zelve niet onbruikbaar waren. Dán eerst verkrijgt die onthouding beteekenis, wanneer de namen zelve meer of minder duidelijk blijken geene personen-namen te zijn.

Nu heeft Kohler in zijne monographie *Der Segen Jacob's* [2]) de hypothese opgeworpen en met ijzeren consequentie toegepast, dat de namen der stammen (Issachar uitgenomen) de godheden aanduiden, die zij in de hooge oudheid bij voorkeur vereerden. Onwaarschijnlijk is die hypothese niet. Onze eischen voor het etymologisch bewijs, aan de namen zelve ontleend, mogen wij niet te hoog opvoeren, want het is zoo goed als zeker, dat die

---

[1]) Bij het formuleeren van dit argument had ik het oog op de Nahoriden en de Ismaëlieten; toegepast op de Edomieten zou het eenigszins anders moeten worden uitgedrukt.

[2]) Verg. *Theol. Tijdschrift*, II: 451 v.

namen in den loop des tijds verandering zullen hebben ondergaan, hetzij omdat men hunne beteekenis niet meer begreep, hetzij en vooral omdat men die al te goed verstond en, wat uit het oogpunt van het Jahvisme ergerlijk was, gaarne wegruimde of onkenbaar maakte. Doch al toetsen wij, hieraan indachtig, de bewijzen van Kohler met zachtmoedigheid, toch kunnen wij ze meestal niet laten gelden. Zijne fout is blijkbaar deze, dat hij met één enkelen sleutel al de sloten heeft willen openen. Op sommige schijnt hij echter inderdaad te passen. En wel op de namen:

Ruben. De oorspronkelijke vorm is Reûbel (Josephus; Ethiopische en Syrische vertaling, dus ook LXX). Maar dan is het ook stellig eene samenstelling van ראה en בל = בעל en analoog met Phenûel. De beteekenis is: gezicht van Bel of Baäl, d. i. de zon. Dat de naam Baäl ook elders in het O. Testament, bepaaldelijk in eigennamen, onkenbaar is gemaakt, staat vast [1];

Gad. Als naam van eene godheid, waarschijnlijk van de planeet Jupiter, die geacht werd geluk aan te brengen, komt dit woord ook nog in het O. Testament voor (*Jes.* LXV: 11). Verg. ook het nom. pr. Baäl-Gad (*Jos.* XI: 7; XII: 7; XIII: 5). Dat de stam Gad aan deze godheid zijnen naam ontleende, is te waarschijnlijker, omdat op haar nog wordt gezinspeeld in de woorden, die aan Lea bij de geboorte van Gad in den mond worden gelegd (*Gen.* XXX: 11);

Aser. Het *femininum* Ashéra, dat zoowel de godin als haar symbool aanduidt, is bekend [2]). De mannelijke godheid komt in het O. Testament niet voor, maar kan toch nevens Ashéra niet ontbroken hebben, gelijk Kohler (S. 66 f.) dan ook meent, zijne sporen te vinden in Assyrische eigennamen. Het *masc. plur.* ashérîm, dat men bij het *sing.* ashéra pleegt te voegen, is niet ongewoon (*Jes.* XVII: 8; 2 *Kon.* XXIII: 14 enz.).

Of aan deze drie ook nog Dan (richter — zeker meer gepast als naam van eene godheid dan van een kind) moet worden toegevoegd, laat ik hier onbeslist [3]).

[1]) Zie o. a. *Godg. Bijdr.* van 1864, bl. 478 v. 488 v. en de daar geciteerde schrijvers.

[2]) *Godsd. van Israël* I: 94 v.

[3]) Kohler S. 59 f.

Maar ook onder de namen, die wij niet als goden-namen kunnen aanmerken, zijn er althans twee, die zeker niet aan personen zijn gegeven. Dit geldt allereerst van

Issachar. Van dezen stam lezen wij in den „zegen van Jakob", *Gen.* XLIX: 14, 15, het volgende:

Issachar is een lastdier van vreemden, [1]
nederliggende tusschen de horden:
hij bevond, dat de rust iets goeds
en dat het land liefelijk was —
toen boog hij den schouder om te torsen
en werd een schatplichtige.

Hieruit blijkt, dat Issachar, meer dan de overige stammen, na de vestiging in Kanaän, van de oorspronkelijke bewoners afhankelijk werd en zich de dienstbaarheid liet welgevallen. Het is mogelijk, dat ééne der familiën of mishfachôt, waarin de stam verdeeld was, aan deze verhouding tot de vreemden haren naam ontleent en tevens aanwijst, wie de onderdrukkers waren, voor wie Issachar zich boog. Zij heet namelijk, met het artikel, ha-phuni (*Num.* XXVI: 23), waarschijnlijk: de Phoenicische. Wèl wordt phuni (t. a. p. en *Gen.* XLVI: 13) afgeleid van een stamvader Phuwa, doch deze afleiding kan de ware niet zijn, naardien het *gentile* dan Phuwî of Phuwatî zou luiden. Veeleer houde men het daarvoor, dat de familie ha-phûnî tot een stamvader Phuwa is teruggebracht, nadat zij opgehouden had van de Phoeniciërs af te hangen, om de herinnering aan deze minder eervolle verhouding uit te wisschen [2]). Doch hoe dit zij, dat de

---

[1]) Eigenlijk: de ezel van vreemden. Men bemerkt, dat ik met Geiger, *Urschrift* S. 359 f., voor גָּרֶם lees גֵּרִים. Al mocht men evenwel de gewone lezing behouden en vertalen: een sterk gebeende ezel, mijn betoog, hoofdzakelijk rustende op vs. 15, zou daaronder niet lijden.

[2]) De gissing, dat Phûnî met Phûn — Phoenicië samenhangt, is geopperd door de Goeje, *Versl. en Med. der Akad. v. Wet.*, Afd. Letterkunde. N. R. II: 84 v., maar tegelijk door hem teruggenomen, wegens het gemis aan overeenstemming tusschen Phuwa en Phuni, waarvoor hij dus Phûwî lezen wil. Het komt mij voor, dat wij, omgekeerd, Phuwa aan Phuni moeten opofferen. Daartegen levert *Gen.* XLVI: 13 geen bezwaar op, want de lijst der 70 afstammelingen is een stuk van uiterst geringe waarde en althans niet ouder dan *Num.* XXVI. Zie vooral vs. 21. Meer gewicht heeft *Richt.* X: 1, indien men nl. vrijheid vindt om den daar genoemden Phuwa ben Dodo met Phuwa ben Issachar te vereenzelvigen.

stam Issachar, geheel of ten deele, een tijd lang onderworpen was aan vreemden, wordt door *Gen.* XLIX boven allen twijfel verheven. Tusschen dat feit nu en den naam, dien de stam draagt, bestaat een onmiskenbare samenhang. Issachar is stellig eene afleiding van שָׂכָר, loon, of van het verbum שָׂכַר, voor loon huren. Hoe het daarvan is gevormd, kan niet met zekerheid worden bepaald. Wellicht van Niph'al, zoodat de beteekenis is: „hij wordt gehuurd", de loondienaar; wellicht van het *subst.* en יֵשׁ, „er is loon"; wellicht ook van het *subst.* en het *imperf.* יִשָּׂא, „hij neemt loon aan." Doch in elk geval is de zinspeling op den afhankelijken toestand, waarin de stam verkeerde, onloochenbaar, en hebben wij het dus daarvoor te houden, dat Issachar oorspronkelijk een scheldnaam is, door de overige stammen gegeven en, gelijk het pleegt te gaan, ook later door het gebruik gehandhaafd, hoewel toen natuurlijk anders opgevat. Als eene — niet zeer gelukkige — poging om de eigenlijke beteekenis op zijde te zetten, moet de etymologie in *Gen.* XXX: 18 worden aangemerkt. Mij is geene verklaring van den naam bekend, die het toekennen daarvan door ouders aan hun kind ook maar eenigszins aannemelijk maakt.

Dit laatste geldt trouwens ook van de namen Levi, Zebulon en Naftali, maar vooral van Ephraïm. Het woord is buiten twijfel afgeleid van פרה, vruchtbaar zijn, vrucht dragen; verg. *Gen.* XLI: 52, ook XLIX: 22 (פֹּרָת). Het is op zich zelf niet onnatuurlijk, dat van dit *verbum* een persoonsnaam wordt afgeleid. Doch de vorm baart moeilijkheid. Het is een *dualis* of *pluralis*. Totdat het tegendeel zal zijn aangetoond, houd ik het daarvoor, dat die vormen ongeschikt waren om als eigennaam van een individu te worden gebezigd. De voorbeelden althans, waarop men zich tot staving van het tegendeel zou kunnen beroepen, vallen bij nauwkeurig onderzoek weg [1]), of zijn even onzeker als Ephraïm zelf [2]). Ewald zal wel geen ongelijk hebben, wanneer hij Ephraïm voor den naam eener Kanaänieti-

---

[1]) De namen Muffim, Huffim, Hushîm, *Gen.* XLVI: 21, 23, moeten worden geëmendeerd volgens *Num* XXVI: 39, 42.

[2]) B. v. Affajim (1 *Chron.* II: 30, 31); Sharajîm (1 *Chron.* VIII: 8; hoewel deze naam desnoods zou kunnen worden verklaard, vg. Fürst, *Wörterbuch* in v.); Shelomôth (1 *Chron.* XXIII: 9; XXIV: 22; XXVI: 25; doch zie de varianten).

sche landstreek houdt en zijn samenhang met אפרת — den naam eener streek in Juda en van eene stad in Benjamin — zeer waarschijnlijk keurt; voor het een en voor het ander pleit het *gentile*, dat, gelijk bekend is, den vorm אפרתי heeft [1]).

III. Nog in de lijsten van de afstammelingen der 12 zonen van Jakob komen namen voor, die geene personennamen zijn. Eén voorbeeld kwam ons daareven reeds, toen wij over Issachar handelden, onder de oogen. Andere leveren ons *Gen.* XLVI: 8—27 en *Num.* XXVI, en wel, naar het schijnt, in vrij grooten getale. Het zou mij b. v. zeer bevreemden, indien de familie (der Gadieten) *ha-tsefonî* haren naam niet ontleende aan hare noordelijk gelegen woonplaatsen; toch wordt zij *Num.* XXVI: 15 afgeleid van een stamvader Tsefôn (*Gen.* XLVI: 16 Tsifjôn), zoon van Gad. Voorts vinden wij in die lijsten een aantal namen van zonen der 12 stamvaders, uitgaande op ־ִי, blijkbaar *gentilia;* van een enkelen is in *Num.* XXVI, door weglating van dien uitgang, een *nomen* gevormd, dat dan als eigennaam van den zoon des stamvaders figureert; doch gewoonlijk is ook hier die moeite niet genomen en de naam der familie of mishfacha zoo maar in de stamlijst geplaatst. Zie *Gen.* XLVI: 9 Karmi; vs. 11 Merari; vs. 16 Haggi, Shuni, Eri, Arodi (*Num.* XXVI: 17 Arod), Areli; vs. 17 Jisvi; vs. 24 Guni.

Doch opmerkelijk is vooral de lijst der Manassieten. In *Genesis* (H. L: 23) wordt, evenwel in het voorbijgaan, één zoon van Manasse ben Jozef genoemd, Machir. Ook in *Num.* XXVI wordt hem slechts deze ééne zoon toegeschreven en van hem de familie der Machirieten afgeleid (vs. 29). Maar hier lezen wij verder, dat Machir verwekte Gilead (van wien de familie der Gileadieten) en dat deze Gilead 6 zonen had (Abiëzer [2]), Helek, Asriël, Shecem, Shemida en Hefer), vaders van even zoo vele mishfachôth (vs. 30—32). Recht duidelijk is dit niet, want de mishfacha des vaders kan eigenlijk niet verschillen van die des eenigen zoons, noch wederom deze van de zes mishfachôth zijner zes zonen. Doch dit is niet het grootste bezwaar. Gewichtiger zijn

---

[1]) A. a. O. I: 547 f.

[2]) Zoo leze men volgens de ll. pp. voor Iëzer.

1°. de afwijking, die zich voordoet *Jos.* XVII: 1 verv. Ook hier heet Machir de vader van Gilead, maar bovendien: de eerstgeborene van Manasse. In overeenstemming hiermede worden de vaders der zes mishfachôth „de overige zonen van Manasse" genoemd (vs. 2), terwijl, omgekeerd, later het land Gilead gezegd wordt aan „de overige zonen van Manasse" te zijn toegewezen (vs. 7). — Afwijkingen als deze zijn zeer natuurlijk, wanneer men zich bij de beoordeeling van zulke opgaven op ons standpunt plaatst en in de genealogische rangschikking enz. niet meer ziet dan een vorm. Maar hoe zullen zij ze verklaren, die aan Machir ben Manasse historische realiteit toekennen? Hierbij komt nu

2°. de vermelding van Gilead als zoon van Machir en kleinzoon van Manasse. Gilead is de naam van een welbekend bergland. Een individu van dien naam heeft er nooit bestaan [1]. Dit zal ook door hen moeten erkend worden, die de etymologie, *Gen.* XXXI: 47, 48 voorgedragen, aannemen, en zooveel te meer door ieder, die in den naam Gilead de hardheid van den rotsgrond vindt aangeduid [2]. — Is het dan niet onweersprekelijk, dat wij al deze *data* ethnographisch en geographisch hebben op te vatten? dat de berichten zelve ons recht geven, ja verplichten, om de familie-betrekkingen, waarvan ze gewagen, als een door de schrijvers vrij gekozen vorm aan te merken?

Het komt mij voor, dat wij thans de slotsom mogen opmaken. De vraag, die wij ons stelden, was deze, of er termen waren om de stamvaders in *Genesis*, allereerst de 12 zonen van Jakob, anders te beschouwen dan b. v. Hellen en zijne nakomelingen? Wij antwoorden thans zonder de minste aarzeling ontkennend. Onze eerste opmerking, betreffende het 12-tal, is eigenlijk op zichzelve reeds afdoende, maar wordt nu bovendien door de tweede, door de namen van sommige stammen, volkomen bevestigd. Daarna bleek ons, dat óók in lijsten als *Gen.* XLVI: 8—27 en *Num.* XXVI nog onder de afstammelingen der 12 zonen personen voorkomen, die — geene personen zijn; *a fortiori* mag worden aangenomen, dat de methode, die hier gevolgd is, nog hooger op zal zijn toegepast, of m. a. w. dat ook de 12 zonen

[1]) Ook aan de realiteit van den jongeren Gilead, 1 *Chron.* V: 14, moet ten sterkste worden getwijfeld.

[2]) Verg. Gesenius, *Thes.* in voce.

als persoonsverbeeldingen moeten worden opgevat. De 12 stammen zijn niet uit de 12 zonen van Jakob gesproten, maar omgekeerd is de voorstelling van het 12-tal zonen des éénen stamvaders uit de verdeeling der zonen Israëls in 12 stammen — of liever nog: na en uit de vereeniging der 12 stammen tot één volk — ontstaan.

De gevolgtrekkingen, die uit het voorafgaande rechtstreeks voortvloeien, zullen te gereeder ingang vinden, wanneer het blijkt, dat dezelfde slotsom zich ook bij de overweging van andere genealogische voorstellingen van *Genesis* aan ons opdringt. Welnu, dit is werkelijk het geval. Men leze b. v. *Gen.* XXII: 20—24. Wanneer daar, onder de zonen van Abraham's broeder, o. a. voorkomt „Kemuel, de vader van Aram", of onder de kinderen van de bijvrouw „Maächa" — welbekend als een Syrisch koninkrijk van den tweeden rang ten tijde van David — kan men dan wel één oogenblik aarzelen in zijn oordeel over zulk eene opgave? Mag zij anders worden opgevat dan als de uitdrukking eener bepaalde overtuiging ten aanzien van de onderlinge verwantschap der Syrische stammen, in den vorm eener genealogie? — Met zeker recht kan men echter dáárop wijzen, dat in *Gen.* XXII: 20—24 louter namen worden opgesomd, en dat de hier genoemde personen geene geschiedenis hebben, zooals vader Jakob en zijne 12 zonen. Toch komt t. a. p., te midden van de overigen, óók Rebekka voor, de latere gemalin van Izak. Doch laat het zoo zijn, dat *Gen.* XXII: 20—24 (evenals XXV: 1—6) gemakkelijker kan worden opgeofferd, dan de meer uitvoerige en aanschouwelijke berichten over de 12 zonen — bestaat er niet treffende overeenkomst tusschen deze laatsten en de verhalen over Hagar en Ismaël? Welnu, ook Hagar en Ismaël zijn mythische figuren, personificatiën van de Arabische stammen, die door den gemeenschappelijken naam „zonen van Ismaël" of Ismaëlieten" werden aangeduid. Ik mag hier verwijzen naar een onderzoek, voor vijf jaren openbaar gemaakt [1]), en behoef dus niet opnieuw in het licht te stellen, dat (evenals Ismaël de Ismaëlieten, zoo ook) Hagar de Hagrîm of Hagarenen vertegenwoordigt; dat al wat over Hagar's afkomst en Ismaël's huwelijk en woonsteden wordt gezegd zich gereedelijk laat verklaren,

[1] Zie *Godg. Bijdr.* van 1866 bl. 167—78.

wanneer wij daarin de uitdrukking zien van ethnographische feiten of oordeelvellingen; dat de verhalen over de vlucht en de verdrijving van Hagar (*Gen.* XVI: 2, 4—14; XXI: 8—21) etymologische sagen zijn, zich vastknoopende aan haar naam en dien van haar zoon. Inderdaad, de gezamenlijke berichten van *Genesis* over Hagar en Ismaël zijn doorzichtig als glas. Wie eenmaal weet, hoe de Israëlieten gewoon waren de volkeren en stammen te beschouwen, kan geen oogenblik in twijfel staan, hoe hij die berichten moet verstaan. Ze bevatten niet één enkelen trek, waarvan hij geen rekenschap geven kan. Ligt daarin niet een krachtig bewijs voor de juistheid van het door hem gekozen uitgangspunt? Zou zijne opvatting niet hier en daar door de verhalen worden teruggewezen, wanneer zij hun werd opgedrongen, in plaats van hun ontstaan en groei te onthullen?

Ik onthoud mij van uitweiding over nog andere verhalen of groepen van verhalen. Laat het genoeg zijn, op het bericht betreffende de geboorte van Ammon en Moab (*Gen.* XIX: 30—38) en op die over den strijd tusschen Jakob en Ezau de aandacht te hebben gevestigd: het valt aanstonds in het oog, dat ze de getrouwe afspiegeling zijn van de verhouding, waarin de Israëlieten — òf voortdurend òf somwijlen — tot deze hunne naburen stonden, en van het oordeel dat zij over hen velden. Hierover bestaat trouwens onder hen, die de traditioneele beschouwing van *Genesis* hebben laten varen, ter nauwernood verschil van gevoelen. Daarentegen loopen ook bij hen de denkbeelden over hetgeen bij wettige gevolgtrekking uit al deze feiten voortvloeit nog verre uiteen. Daarbij moeten wij dus nog opzettelijk stilstaan.

In zekeren zin kan het ons bevreemden, dat de gevolgtrekkingen uit het hierboven geleverd betoog — of uit soortgelijke beschouwingen, die men bij anderen aantreft — niet door allen op dezelfde wijze worden opgemaakt. Wanneer het bewijs geleverd is — en van die onderstelling gaan wij thans uit — dat de voorstelling van Israëls stamvader met zijne 12 zonen op de daareven (bl. 295 v.) aangeduide wijze is ontstaan, dan moet ook worden erkend, dat al de berichten, waarin die stamvader en zijne zonen, als werkelijke individuen, handelend optreden, onhistorisch zijn. Die gevolgtrekking laat zich niet afwijzen en

moet zonder eenig voorbehoud worden toegepast, b. v. op de berichten over het huwelijk van dien stamvader en de geboorte zijner kinderen (*Gen.* XXIX v.), over zijn intocht in Kanaän (H. XXXI verv.), over de daden van Simeon en Levi (H. XXXIV), over de verhouding der 12 zonen onderling, den naijver der broeders tegen Jozef (H. XXXVII), hunne reizen naar Egypte (H. XLII verv.) enz. enz. Maar hierbij mag men het dan niet laten. Ook over de verhalen, die in *Genesis* aan de daareven genoemde voorafgaan, moet dan hetzelfde oordeel worden geveld. Er is geene enkele reden, waarom deze anders zouden worden beschouwd. Wat van den stamvader en zijne 12 zonen geldt, moet dus ook op de verhalen over Izak en Abraham — ja, op deze *a fortiori* — worden toegepast. En daartoe gaan wij te gereeder over, nu het blijkt, dat die verhalen wezenlijk hetzelfde karakter dragen en denzelfden oorsprong verraden, als die over Israël en de twaalf patriarchen. Men herinnere zich onze opmerkingen over Hagar en Ismaël. Bij den eersten oogopslag is het dus inderdaad zeer bevreemdend, dat Ewald, onze voornaamste voorganger, deze naar het schijnt zoo natuurlijke gevolgtrekkingen niet geheel onderschrijft. Niet geheel, zeide ik, want tot op zekere hoogte worden ze ook door hem aangenomen. De twaalf zonen van Jakob worden door hem prijsgegeven; ook Jakob zelf, Izak en Abraham, zooals zij ons in de verhalen van Genesis worden voorgesteld. Hij ontkent b. v. dat zij tot elkander hebben gestaan in de betrekking van vader, zoon en kleinzoon en ziet dus ook in de gezamenlijke berichten over Jakob en Ezau (*Gen.* XXV verv.) volstrekt geene geschiedenis. Maar tegelijk neemt hij aan, dat er historische personen hebben bestaan, die de namen Abraham, Izak, Jakob-Israël en Jozef droegen. Zij zijn, volgens zijne opvatting, mannen van beteekenis geweest — althans Abraham, Jakob-Israël en Jozef. Dááraan dankten zij het, dat zij bleven voortleven in de herinnering van het volk, tot welks vroegste vertegenwoordigers of voorvaderen zij behoorden. Juist omdat hun roem bij het nageslacht niet was uitgestorven, heeft men hen tot de stamvaders van Israël en zijne verwanten gemaakt, hen met elkander in genealogisch verband gebracht, en, gedeeltelijk uit de sagen, die omtrent hen in omloop waren, die „Vorgeschichte" van Israël opgebouwd, die thans in *Gen.* XII—L voor ons ligt.

Zietdaar een, naar mijn beste weten, getrouw verslag van Ewald's opvatting, zooals zij in de drie uitgaven van Band I zijner *Geschichte* door hem is voorgedragen. Zij maakt, reeds bij de eerste kennisneming, den indruk van een vergelijk — tusschen de negatieve conclusiën waartoe de critiek recht geeft, en de traditioneele, op de geloofwaardigheid van *Genesis* gebouwde voorstelling. Doch hiermede is zij nog niet geoordeeld. Zij zou een noodzakelijk vergelijk kunnen zijn. Het ware, met andere woorden, denkbaar, dat voor de realiteit van Abraham, Izak, Jakob-Israël en Jozef zoo sterke argumenten getuigden, dat wij ons aan de erkenning er van niet mochten onttrekken. In dat geval zouden wij er wel toe moeten komen om met Ewald te zeggen: stamvaders van Israël enz. zijn die mannen niet geweest, maar — zij hebben toch bestaan: door de verbeelding van het nageslacht bekleed met eene waardigheid, die hun niet toekomt, moeten zij daarvan weer worden beroofd, evenwel om dàn — juist in hunne historische werkelijkheid en grootheid ons voor oogen te treden.

Zulk een stand der zaak is denkbaar. Doch Ewald blijft in gebreke het bewijs te leveren, dat zijne transactie zoo door de feiten geëischt of althans sterk aanbevolen wordt. Aan krachtige uitspraken, aan scherpe afkeuring van elke opvatting, die iets meer negatief is dan de zijne, ontbreekt het niet. Zoo heet het „reine Thorheit" te ontkennen, dat helden als Jakob en Jozef geleefd en hun volk beweldadigd hebben [1]). Maar de argumenten zijn uiterst zwak. Over het beroep op *Gen.* XIV werd hierboven reeds gehandeld [2]). Moet dit worden afgewezen, dan schieten er eigenlijk slechts twee overwegingen over, waaraan zeer bezwaarlijk eenige wezenlijke beteekenis kan worden toegekend. Ik bedoel

1°. de opmerking, dat Abraham, Izak, Jakob ieder zijne eigene woonplaats hebben, die zij wel nu en dan tijdelijk verlaten, maar waarheen zij toch, na korter of langer afwezigheid, terugkeeren [3]). De opmerking is niet onjuist. Abraham houdt zich gewoonlijk te Hebron op, Izak te Ber-séba of in den omtrek, Jakob meer in het midden des lands, te Sichem of te

---

[1]) A. a. O. S. 547 verg. 437, 488 enz.

[2]) Bl. 262 v.

[3]) A. a. O. S. 432 ff. vooral 438; verg. 488 enz.

Beth-el. Er doen zich evenwel ook afwijkingen van dezen regel voor, b. v. *Gen.* XXXV: 27 (Izak te Hebron); XXXVII: 14 (Jakob te Hebron). Doch al ware dit zoo niet — wat dan nog? Laat het feit, waarop Ewald wijst, geene andere verklaring toe dan die hij zelf voordraagt? Het wonen des aartsvaders op ééne bepaalde plaats kan immers ook hierin zijnen grond hebben, dat de daar voorhanden heilige steen of boom van hem werd afgeleid? of wel hierin, dat de sage van den aartsvader onder de bewoners van zulk eene plaats met zekere voorliefde bewaard en ontwikkeld werd? Men vergete niet, dat Abraham en Izak oorspronkelijk eene meer beperkte beteekenis kunnen gehad hebben en eerst later tot grootvader en vader van Israël zijn gestempeld. Dan is het nog natuurlijker, dat zij zich in de verhalen van *Genesis* binnen een enger kring bewegen. Wij komen zoo aanstonds nog op dit punt terug. Het is thans nog alleen de vraag, of Ewald's gevolgtrekking doorgaat? Ons ontkennend antwoord behoeft geene verdere rechtvaardiging;

2o. de overweging, dat elk der aartsvaders zijn eigen karakter heeft: ook hieruit mag worden afgeleid, dat de verhalen over hen op historischen grond berusten; waren hunne personen en daden louter producten der fantasie, ze zouden dan veel minder scherp geteekend zijn [1]. — Hoe weinig dit argument beteekent, kan het voorbeeld van Ewald zelven ons leeren. Eene van de scherpst geteekende figuren is zeker die van Esau: wordt deze daarom door Ewald voor een historisch persoon gehouden? Immers neen! Gelijk de Edomieten hun eigen karakter hebben, zoo moest ook hun stamvader in de voorstelling van Israël eene eigene physionomie dragen. Daarin is niets vreemds. Wanneer Dorus en Ion in de Grieksche sagen eene meer belangrijke rol speelden, dan zouden zij ongetwijfeld even veel van elkander verschillen als de Doriërs en de Joniërs. — Men vergete daarbij niet, dat de producten der verbeelding van het oogenblik af, dat zij als realiteiten zijn erkend, aan dezelfde lotwisselingen blootstaan, als de historische personen, die in de herinnering voortleven. Evenals deze laatsten worden ook zij opgesierd en geïdealiseerd. De wijze, waarop dit zal geschieden, wordt aangewezen door de taak, die hun in den kring der sagen

[1]) A. a. O. S. 431 f. 496 ff. en elders.

is opgedragen. De deugden van Abraham b. v. — edelmoedigheid, onbaatzuchtigheid enz. — zijn in volkomen harmonie met de hoog verheven plaats, die hij, de vader van vele volken, in Israëls voorgeschiedenis inneemt.

Onze conclusie ten aanzien der verschijnselen, waarop Ewald zich beroept, is deze, dat ze de verklaring, die hij er van geeft, toelaten, maar niet vorderen. Bewijskracht bezitten ze dus niet. Doch wij kunnen verder gaan. Ewald heeft zich niet bepaald tot de handhaving van de realiteit der personen, die in *Genesis* als stamvaders optreden, maar nu ook beproefd hen te schetsen. Is hij daarin geslaagd? Zoo ja, dan zal dit ten gunste zijner geheele opvatting een groot gewicht in de schaal leggen; zoo neen, dan zal die opvatting ons nog bedenkelijker schijnen dan nu reeds het geval is. — Ik vrees ter nauwernood tegenspraak, wanneer ik beweer dat die schets de willekeur zelve is. Van de ééne beschouwing der verhalen springt Ewald op de andere over; hun inhoud wordt toegepast nu eens op het volk, dat de stamvader vertegenwoordigt, dan weder op de historische persoonlijkheid, die in de sage tot stamvader geworden is, zonder dat het blijkt, wáárom nu deze dan gene opvatting wordt gevolgd. Abraham wordt nog het meest overeenkomstig de verhalen van *Genesis* geteekend [1]). Hij is een der vele sheiks, die hunne stammen over den Eufraat voerden, in de richting van Egypte; doch, terwijl de meesten hunner in dat land zelf doordrongen (de Hyksôs), blijft hij in zuidelijk Kanaän achter. Hagar en Ketura vallen uit zijne levensgeschiedenis weg, maar Izak blijft staan, en, wat meer zegt, ook op het gebied van den godsdienst behoudt Abraham althans iets van de beteekenis, die de overlevering hem toekent. Van Izak weet Ewald natuurlijk nagenoeg niets te zeggen [2]). Hij is de zoon van Abraham en — „das Vorbild des ächten Kindes der Gemeinde." Meer valt er van hem niet te berichten. Rebekka klaagt (*Gen.* XXVII: 45), dat zij gevaar loopt hare beide zonen op één dag te verliezen. Die vrees is thans door Ewald bewaarheid. Zonder Ezau en Jakob is Izak zoo kleurloos mogelijk. Waaraan hij het mag te danken hebben, dat hij — gelijk Ewald meent — in de herinnering voortleefde, begrijpt zeker niemand. Over Jakob-Israël wordt, gelijk te

[1]) A. a. O. S. 440—484 verg. 566.

[2]) A. a. O. S. 484—89.

verwachten was, veel uitvoeriger gehandeld. Herhaaldelijk heet hij „der Held" „der grosze Held" (S. 498, 491, 493). Aan het hoofd van een groot aantal Hebreën verlaat hij Mesopotamië en komt hij, na een zwaren strijd met de Arameërs, in Kanaän aan, waar allengs de reeds vroeger aanwezige Hebreën zich bij hem aansluiten en eene vereeniging tusschen de stammen van Abraham en Izak die van Jakob-Israël wordt tot stand gebracht. Ten gevolge daarvan en als ten bewijze van de samensmelting wordt de laatstgenoemde, in de voorstelling der latere geslachten, een kleinzoon van Abraham (S. 546). Gaat het anderen als ons, dan gelukt het hun niet in *Gen.* XXV verv. eenig spoor van dezen „held" te ontdekken. Dat aan *Gen.* XXXI verv. de voorstelling ten grondslag ligt van eene nieuwe immigratie uit Mesopotamië, heeft Ewald zeer juist ingezien. Maar duidelijke herinneringen aan eene uitstekende persoonlijkheid, die de scharen der aankomelingen geleidde en aanvoerde, zijn ons in die hoofdstukken niet bewaard gebleven. De daar geteekende Jakob bezit geene enkele van de hoedanigheden, die „den held" kenmerken. Deze „groote held", weldoener van zijn volk (S. 547), is een *phantasma* van Ewald, niets meer [1]). Over zijne opvatting van J o z e f kan niet veel gunstiger worden geoordeeld. Wat in den „zegen van Jakob", *Gen.* XLIX: 22—26, over hem voorkomt, wordt toegepast op de stammen Ephraïm en Manasse, die hij vertegenwoordigt: deze beide stammen, door de overigen vijandelijk bejegend en uit Kanaän verjaagd, zochten en vonden eene toevlucht bij de Hyksôs, die toen in Egypte heerschten. Toen dezen werden verjaagd, bleven Ephraïm en Manasse in Egypte achter en riepen zij hunne verwanten uit Kanaän tot zich, die nu met hen in Gosen zich vestigden. Daarbij speelde Jozef — nu niet de stam, maar de „Reichsverweser" — eene belangrijke rol en verwierf hij zich omtrent Ephraïm en Manasse zóó groote verdiensten, dat hij in hunne voorstelling beider stamvader werd [2]).— Zou het noodig zijn hieraan nog veel toe te voegen? Is het niet onwedersprekelijk, dat Ewald's opvatting neerkomt op een „hin- und herschwanken" tusschen twee beschouwingen der verhalen van *Genesis*, die elkander uitsluiten?

De conclusie ligt voor de hand. Is eenmaal het eigenlijk ka-

---

[1]) Zie verder S. 489 ff.

[2]) A. a. O. S. 582 ff.

rakter der verhalen van *Genesis* erkend, dan mag men ook voor de consequentiën niet terugdeinzen. Aan de stamvaders van Israël moet dan geenerlei historische realiteit worden toegekend — ook niet in dien zeer beperkten zin, waarin Ewald dat doet. Het is zoo: de mogelijkheid blijft over, dat er personen hebben geleefd, Abraham, Izak en Jakob geheeten, en dat enkele hunner daden en lotgevallen in herinnering zijn gebleven [1]). Doch met de erkenning van die mogelijkheid komen wij eigenlijk geen stap verder. Want de gestalten, die ons in *Genesis* worden geteekend, zijn die — niet van zoodanige mannen uit den voortijd, maar — van Israëls stamvaders in den eigenlijken zin des woords. Het gelukt ons niet, al beschikken wij over eene scherpzinnigheid als die van Ewald, ze anders op te vatten. En, al slaagden wij daarin beter, dan nog zouden wij ons van zoodanige pogingen moeten onthouden. De beteekenis en de waarde der sagen van *Genesis* ligt in geen geval in de enkele, individueele trekken, die ze wellicht in zich hebben opgenomen, maar in hetgeen haar wezen en hare eigenaardigheid uitmaakt: de „half bewuste, half onbewuste symboliek", waaraan de stamvaders hun ontstaan te danken hebben, en de verdere invloeden, waaronder zich hunne biographie heeft gevormd [2]).

In de laatste woorden, die ik daar bezigde, ligt opgesloten, dat de verhalen van *Genesis* in het voorafgaand onderzoek niet zijn afgehandeld. Verre vandaar! Het is ons duidelijk geworden, hoe, in het algemeen, over die verhalen moet worden geoordeeld, en wat van de stamvaders van Israël te denken zij. Maar wij hebben nog geen antwoord op de vragen: wanneer is de voorstelling van die stamvaders opgekomen; hoe heeft zij zich ontwikkeld; op welk tijdstip verkreeg zij den afgeronden vorm, waarin zij thans voor ons ligt? Hoe moet worden geoordeeld over den inhoud der enkele verhalen; zijn daarin historische herinneringen opgenomen en, zoo ja, uit welken tijd? Hoe staat het met de strekking („Tendenz") der afzonderlijke stukken; zijn ze niets meer dan de onderdeelen der geheele (genealogische) voorstelling van den voortijd, of wel geschreven met eene be-

[1]) Die mogelijkheid erkende ik ook vroeger, *Godg. Bijdragen* van 1866 bl. 510 v.; *G. v. Israël* I: 116.

[2]) Verg. *Godg. Bijdr.* van 1866 bl. 474.

paalde bedoeling en, zoo ja, met welke bedoeling dan? — Niemand verwacht, dat ik thans beproeven zal, op die vragen te antwoorden of ook slechts bijeen te zamelen wat reeds door anderen tot hare beantwoording is aangevoerd. Noch het één, noch het ander behoort tot het onderwerp, in het opschrift dezer „Bijdrage" genoemd. Maar wèl achtte ik mij verplicht, die vragen op te sommen en opmerkzaam te maken op haar belang. Al mogen wij ons, na al het voorafgaande, niet vleien met de hoop, dat het meest nauwlettend onderzoek van *Genesis* veel licht zal verspreiden over de geschiedenis der eeuwen, die aan de vestiging der stammen in Egypte voorafgingen — zooveel te meer belooft het voor onze kennis van de latere politieke en religieuse ontwikkeling van het Israëlietische volk. Reeds *a priori* mag worden vastgesteld, dat deze zich afspiegelt in de voorstelling, die het volk zich vormde van zijn verleden, in de wijzigingen die deze in den loop der tijden onderging, in de uiteenloopende redactiën van de overlevering die tot ons zijn overgekomen.

Hiertegenover staat evenwel, dat aan zulk een onderzoek der verhalen over den aartsvaderlijken tijd eigenaardige en groote moeilijkheden verbonden zijn. De zaken, waarom het ons te doen is, liggen zeker niet op de oppervlakte. Zelfs dan niet, wanneer de verhalen voor ons bewaard bleven in denzelfden vorm, waarin hunne eerste opstellers ze brachten. En nog veel minder, wanneer ze later, eens of zelfs meer dan eens, zijn omgewerkt of, bij de samenvoeging met berichten van eene andere hand, meer of min belangrijke wijzigingen hebben ondergaan. Intusschen, al volgt hieruit met hooge waarschijnlijkheid, dat de resultaten niet ten volle bevredigend zullen zijn, het onderzoek zelf mag daarom niet worden nagelaten. Onvruchtbaar dreigt het dán-alleen te worden, wanneer het volgens eene verkeerde methode wordt ingesteld. Met geestige invallen en willekeurige combinatiën — waartoe een onderzoek als dit zoo licht vervoert — zijn wij niet gediend. Doch deze zullen van zelve òf achterwege blijven òf in hunne onwaarde worden erkend, wanneer wij, uitgaande van het bekende, met bedachtzaamheid onzen weg vervolgen; niet van ééne hypothese heil verwachten, maar alle gezichtspunten beproeven; elke voorbarige conclusie afwijzen; in één woord: de eenzijdigheid vermijden en van alle beschikbare hulpmiddelen getrouw gebruik maken.

Er bestaat eene bepaalde aanleiding, om deze eischen — die anders vrij wel van zelf spreken — met nadruk in herinnering te brengen. Terwijl ik mij met de bewerking van deze „Bijdrage" bezighield, verscheen een geschrift van A. Bernstein, aan de critiek der verhalen over de patriarchen toegewijd [1]). Het verheugt mij te mogen constateeren, dat de schrijver ten aanzien van de hier besproken vraag hetzelfde gevoelen is toegedaan, als door mij is verdedigd. Een enkel citaat ten bewijze! „Es ist" — zoo heet het S. 10, 11 — „es ist für die unbefangene Forschung keinem Zweifel unterworfen, das alle angeblich historischen Darstellungen von Stammvätern, Patriarchen eines Volks nur dem Reich der Sage angehören. Diese Sage ist nicht etwa so alt wie das Volk, soudern sie entwickelt sich erst, wenn ein Volk als solches bereits längst existirt und ein besonderes politisches oder religiöses Interesse hat, seine Entstehung möglichst einfach von Einer Familie und Einem hochgepriesenen Stammvater herzuschreiben. In der Wirklichkeit entwickelt sich niemals ein Volk aus einem einzigen, in ein Land einwandernden Stamm-Eltern-Paar. Es bedarf eines Jahrtausends völlig ungestörter Vermehrung der Nachfolger eines Ehepaares, um eine Volksmasse zu bilden. Solch eine Ungestörtheit durch ein Jahrtausend hat noch nie ein Volk genossen und wird nie ein Volk genieszen. Die Wechselfälle der Völkergeschicke drängen vielmehr Massen durch Massen, vernichten alte, bringen neue Familien an der Spitze derselben, und rufen Mischungen hervor, welche niemals das Angedenken ihres Ursprunges bis auf die erste Geschlechtsfolge aufwärts bewahren können." Verlangt men te weten, hoe de auteur over de 12 stammen denkt, men leze S. 37 f.: „Vor Errichtung der Monarchie lebten die Hebräer in zehn bis zwölf Kantonen, die sich republikanisch regierten. Die Namen dieser Kantone sind sicherlich nicht die Namen von Personen. In mehreren erkennt man deutlich die Namen der Götter wieder, die daselbst verehrt wurden........ Andere Kantonennamen werden wohl geographisch lokale oder historische Entstehungsgründe haben, die man nicht mehr nachzuweisen im Stande ist. Wie dem aber auch sei: es ist jedenfalls widernatürlich, die Bevölkerung von zehn oder zwölf Kantonen für

[1]) *Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Kritische Untersuchung* (Berlin; 1871; ½ Thaler).

die Nachkommen von eben so vielen leiblichen Söhnen eines und desselben Vaters zu erklären. Es hat solche Erklärung nicht mehr Glaubwürdigkeit wie etwa eine Behauptung, dass eine Stamm-Mutter „Borussia" eine Reihe Kinder hätte, von welchen ein Jedes Gründer einer preuszischen Provinz sei."

Heeft de schrijver alzoo voor zijn onderzoek het ware uitgangspunt gekozen, hij geeft bovendien menigen wenk, die verdient ter harte te worden genomen. Daartoe breng ik zijne opmerkingen (S. 6—10) over „Die territoriale Heimath" der drie patriarchen, Hebron, Berséba en Beth-el: zijn deze het voorname tooneel der werkzaamheid van Abraham, Izak en Jakob, het mag dan als waarschijnlijk worden aangenomen, dat de verhalen over hen — en wel over ieder van hen afzonderlijk — daar ter plaatse ontstaan en bewaard gebleven zijn — wellicht vooral in de heiligdommen, die, volgens het O. Testament, in of nabij die plaatsen bestonden. Zoo is er ook veel goeds in § 5, met het opschrift: *Cultus und Patriarch in Beer-scheba* (S. 13—18), waar o. a. gewezen wordt op het opmerkelijke feit, dat de profeet Amos (H. VII: 9, 16) nagenoeg de eenige is, die Izak noemt, en hem, naar het schijnt, eene meer belangrijke rol toekent, dan die hij in de verhalen van *Genesis* thans vervult. Ook de gissing, dat èn de eeredienst te Berséba èn de voorstelling van Izak als patriarch ouder zijn dan Hebron en Beth-el en hunne aartsvaders — ook deze gissing verdient ernstige overweging. De groote verdienste van Bernstein bestaat evenwel hierin, dat hij, met allen nadruk, de aandacht vestigt op het ontstaan der verhalen, deels in Juda, deels in Ephraïm. Anderen vóór hem hebben hierop gewezen. Doch hij stelt dit punt op den voorgrond en maakt bovendien opmerkzaam op de mogelijkheid — om niet te zeggen: waarschijnlijkheid — dat de vijandschap tusschen deze twee stammen zich afspiegelt in de verhalen, die uit hun midden zijn voortgekomen.

Jammer slechts, dat men zeggen moet: niet Bernstein heeft dit denkbeeld, maar: dit denkbeeld heeft hem. In het antagonisme tusschen Juda en Ephraïm, tusschen de Davidische dynastie en Jerobeam I meent hij den sleutel te bezitten, die hem alle geheimenissen ontsluiten zal. Reeds op zich zelf is dit eene groote eenzijdigheid. Maar bovendien vat hij nu dit antagonisme zeer „kleinlich" op, als de bron ook van literarische veeten, die in heftigheid en in onverschilligheid omtrent het ge-

halte der wapenen den politieken strijd evenaren, ja verre overtreffen. Op die wijze komt eene verklaring der verhalen van *Genesis* tot stand, waaraan ik niet geloof, dat eenig deskundige zijn zegel zal hechten. Ik mag dit opstel niet rekken, maar gevoel mij toch verplicht èn die opvatting kortelijk mede te deelen èn op enkele afdoende bezwaren daartegen, althans in het voorbijgaan, te wijzen.

Abraham — zoo leert Bernstein — is de patriarch van den stam Juda. De verhalen over hem hebben zich gevormd en ontwikkeld na David's aanstelling tot koning te Hebron. Ze hebben eene bepaalde politieke „Tendenz": de handhaving van Juda's suprematie, van David's aanspraken op de heerschappij over al de stammen. Met deze bedoeling hangen nagenoeg alle bijzonderheden in de Abrahams-verhalen samen, o. a. *Gen.* XIV, XVII, XXIII. Ook de verhouding, waarin Abraham staat tot Mesopotamië (*Gen.* XXIV) en tot Lot, den stamvader van Ammonieten en Moabieten (*Gen.* XIII, XIV, XVIII), is een beeld van de betrekkingen, die David met die volkeren wenschte aan te knoopen, en van de gezindheden, die hij niet ongaarne bij hen zou willen aankweeken (S. 18—28).

Toen nu Jerobeam I Ephraïm en de andere stammen van David's huis losgescheurd en, tegenover Salomo's tempel, een eigen heiligdom gesticht had, o. a. te Beth-el, ontstond hier de voorstelling van een anderen patriarch, bestemd om Abraham te verdringen. Het is de figuur van I s r a ë l. Hem wordt de wijding van den tempel te Beth-el toegeschreven (*Gen.* XXVIII: 10—22); van hém worden de 12 stammen afgeleid, óók Juda (Benjamin), Levi — opdat Jerobeam's onderdanen zich ten volle bewust zouden zijn van hun recht, niet slecht op zelfstandigheid, maar ook op heerschappij over Juda. Wat ons in *Gen.* XXVIII verv. over Israël en Mesopotamië, in *Gen.* XXXVII verv. over Israël (Jozef) en Egypte wordt medegedeeld, heeft de strekking om den band tusschen Ephraïm (Jerobeam's dynastie) en de beheerschers van Syrië en Egypte nauwer toe te halen (S. 32 ff. 39 ff.)

Zoo bevreemdt het dan niet, dat in de verhalen over Israël een aantal bijzonderheden voorkomen, die blijkbaar tegen Juda en David gericht zijn. Behalve vele kleinere trekken hebben o. a. *Gen.* XXXIV en XXXVIII die bedoeling. Het eerstgenoemde hoofdstuk beoogt de verheerlijking van Jozef, die wegens zijn leeftijd geen deel kon nemen aan de gewelddadigheid, waar-

aan zijne broeders zich schuldig maakten; het laatstgenoemde is eigenlijk eene scherpe satyre op David en zijn huis: al de personen, die hier handelend optreden, zijn aan David's levensgeschiedenis ontleend; alleenlijk hebben de namen eene kleine verandering ondergaan (S. 43—56).

Op eene andere wijze bestrijdt Ephraïm Juda in die verhalen van *Genesis*, waarin Jozef en Benjamin nevens elkander voorkomen. Ze hebben de strekking om dezen stam van Juda af te trekken en hem te bewegen om, onder de leiding van Ephraïm, tegen Juda strijd te voeren. Gedreven door die bedoeling plaatsen de Ephraïmietische verhalers het graf van Rachel en van Jakob zelven in de nabijheid van Bethlehem — in strijd met 1 *Sam.* X: 2; *Jer.* XXXI: 15 — ten einde Benjamin te herinneren aan zijne verplichting, om die heilige plek aan Juda te ontrukken (S. 56 ff.) Op de bevestiging van Jerobeam's bondgenootschap met de Edomieten zijn de berichten over Israël en Esau in *Gen.* XXXII v. gericht (S. 67 ff.)

Juda liet deze Ephraïmietische pogingen niet onbeantwoord. Van dien stam gingen de verhalen uit, waarin Israël, de patriarch van Bethel, Jakob, „de bedrieger," genoemd en als „Jakob" afgeschilderd wordt. De berichten over de vijandschap tusschen Jakob en Esau zijn in Juda uitgedacht en, gelijk te verwachten was, geheel strijdig met de Ephraïmietische voorstelling van de onderlinge verhouding der twee broeders. Verg. b. v. *Gen.* XXVI: 34, 35; XXVII: 46; XXVIII: 1 verv. [Ephraïmietisch] met XXVII: 1—45 [Judaïsch] (S. 73—80).

Al deze verhalen ontstonden, volgens het gevoelen van Bernstein, onder de regeering van Jerobeam I, derhalve vóór 950 v. Chr. Na den val van Jerobeam's dynastie hield de vijandschap tusschen Ephraïm en Juda op, om, onder Omri en zijn huis, voor een nauw bondgenootschap plaats te maken. Omstreeks dien tijd begon dan ook de samensmelting der uiteenloopende, ja strijdige „sagen." Door den val van het rijk der tien stammen werd zij krachtig bevorderd. Doch eerst tegen het einde der 7de eeuw v. Chr. had zij haar volledig beslag gekregen. Jeremia is de eerste, die Abraham, Izak en Jakob in deze orde noemt en hen tot elkaar in die nauwe betrekking plaatst, waarin de harmonistiek hen heeft gebracht (S. 60 ff.)

Zietdaar, in de hoofdtrekken, den inhoud van Bernstein's mo-

nographie. De argumenten, waarop zijne opvatting berust; de kleine trekken, die z. i. de eigenlijke strekking der verhalen verraden — dit alles heb ik niet kunnen opnemen in mijn overzicht, dat dan ook geenszins bestemd is, om het boek zelf te vervangen, maar om een denkbeeld te geven van zijne strekking. Het zal óók wel toereikend zijn, om den lezer tot een oordeel over mijne bezwaren tegen Bernstein's methode en resultaten in staat te stellen.

Hier en daar toont Bernstein, niet onbekend te zijn met de pogingen tot ontleding van *Genesis* in zijne bestanddeelen, die nu reeds sedert langer dan eene eeuw zijn in het werk gesteld. Het is er verre van af dat hij ze zou misprijzen of voor mislukt houden. Hij noemt integendeel „die Scheidung der Urkunden in elohistische und jehovistische Stücke" een verdienstelijk ondernemen, waarvan hij de gelukkige resultaten gaarne erkent (*Vorwort* S. V.) Doch hij meent, in dit zijn onderzoek, die onderscheiding niet te moeten in aanmerking nemen, omdat hij zich ditmaal niet met de verhalen, maar met de sagen bezighoudt, of, m. a. w., tracht uit te maken wat aan de schriftelijke opteekening der sagen is voorafgegaan (S. VI). Dit laat zich wel hooren, maar — is toch niet vol te houden. En wel om twee redenen. Vooreerst mocht Bernstein op zijn standpunt de verhalen van *Genesis* niet met den naam „sagen" bestempelen; slechts enkele kunnen zoo worden genoemd; verreweg de meeste zijn, naar zijne opvatting, tendentieuse ficties, producten niet van de volksverbeelding, maar van het overleg en nadenken der aanhangers van Jerobeam I. Zoodanige ficties zijn niet een tijdlang in omloop, maar worden aanstonds op schrift gebracht. Trouwens, dit wordt, ten andere, door Bernstein zelven erkend. In eene, overigens zeer zwakke en „dürftige" § zijner monographie (S. 84 ff.) poogt hij het waarschijnlijk te maken, dat de (zoogenaamde) sagen over Israël reeds vóór 950 v. Chr. zijn op schrift gebracht, en wel door iemand, die de — dus ook reeds schriftelijk voorhanden — „sagen" over Abraham kende. Wat volgt hieruit? Dat Bernstein de literarische critiek van *Genesis* niet had mogen verwaarloozen. Het stond hem niet vrij, zich „grundsätzlich" daarbuiten te houden. Hij had wel degelijk moeten nagaan, of de „Tendenz", die hij aan sommige verhalen toekent, zich vereenigen laat met hetgeen wij in andere verhalen van dezelfde hand waarnemen. Hij had de scherpe grens-

linie tusschen Ephraïmietische en Judaïsche „sagen" niet mogen trekken, zonder te onderzoeken, of hij ook op die wijze samenvoegde wat niet kan bijeenbehooren of wel de stukken van één geheel her- en derwaarts verstrooide.

Nu meene men niet, dat ik op deze wijze Bernstein's hypothesen afkeur en verwerp, op grond van haren strijd met een of ander systeem betreffende de oorkonden van *Genesis*. Dat zij verre! Maar er zijn, in de literarische critiek van dat boek, eenige resultaten verkregen, waarover allen eenstemmig denken, die ook Bernstein zelf moet aannemen, wanneer hij althans, zooals wij daareven zagen, het onderscheid tusschen elohistische en jahvistische stukken erkent. Welke verhalen b. v. afkomstig zijn van den zgn. eersten Elohist (of tot de zgn. „Grundschrift" van *Genesis* behooren) — daarover kan eigenlijk geen quaestie meer zijn. Ook het groote verschil in trant en karakter tusschen de bedoelde elohistische (priesterlijke) en de jahvistische bestanddeelen is in den laatsten tijd zóó helder in het licht gesteld, dat het niet meer mag worden geïgnoreerd. Welnu, dat geschiedt toch in Bernstein's monographie. Om slechts eenige punten te noemen, die mij nu aanstonds voor den geest komen. Aan de elohistische (m. i. zeer jonge, na-exilische) voorstelling van de verhouding tusschen Esau en Jakob, aan *Gen.* XXVI: 34, 35; XXVII: 46; XXVIII: 1 verv. enz. [1]) wordt een Ephraïmitiesche oorsprong toegekend. Daarentegen wordt *Gen.* XLVIII: 2—6, insgelijks elohistisch, aangemerkt als de Judaïsche antithese tegen het verhaal in vs. 8—20, dat Ephraïmietisch zijn zal. Pericopen der Abrahams-verhalen, die dus in Juda zijn ontstaan, behooren omnium consensu tot dezelfde oorkonden met verhalen over Israël, die, volgens Bernstein, bestemd waren om dezen patriarch voor Abraham in de plaats te stellen. Doch waar zou ik eindigen, wanneer ik al de punten wilde aanwijzen, waarop Bernstein's critiek met de best gewaarborgde resultaten van al zijne voorgangers in onverzoenlijken strijd komt?

De groote onwaarschijnlijkheid van sommige zijner hypothesen behoeft zeker niet opzettelijk in het licht te worden gesteld. Reeds dit ééne, dat hij nagenoeg alles uit politieke beweegredenen wil verklaren, pleit sterk tegen hem. Hoe is het b. v. mogelijk, *Gen.* XVII uit dit oogpunt op te vatten? Sommige

[1]) Verg. mijn *G. v. Israël*, II: 100.

bedoelingen, die hij aan de auteurs der sagen of liever: aan de verhalers toedicht, zijn zóó fijn bedacht, dat niet licht iemand anders dan Bernstein zelf ze in de verhalen zal opmerken. Men herinnere zich, wat ik mededeelde uit § 11 („Der Patriarch und Benjamin") [1]. Daarbij komt nu, eindelijk, dat sommige opvattingen door de historische getuigenissen rechtstreeks weersproken worden. Zoo is b. v. Bernstein's gevoelen over het ontstaan der voorstelling van Israël, als vader der 12 stammen, niet vereenigbaar met het gebruik van dien naam in *Richt.* V; *Gen.* XLIX; zoo wordt zijne zeer ruwe hypothese over den naam „Jakob" omvergeworpen door *Gen.* XLIX: 7, 24, en immers ook door het gebruik van dien naam bij Hosea? Of is het denkbaar, dat deze (Ephraïmietische) profeet zich omstreeks 770 v. Chr. herhaaldelijk van den naam Jakob bediend zou hebben, indien het een scheldnaam was, nog geen twee eeuwen vroeger door een Judëer uitgedacht? Gaat niet ook de naïeveteit, die Bernstein aan de (Judaïsche) redactoren van *Genesis* moet toeschrijven, b. v. toen zij *Gen.* XXXVIII opnamen en de daarin gegeven voorstelling als historisch erkenden (verg. *Gen.* XLVI: 12; *Num.* XXVI: 19), alle palen van waarschijnlijkheid te buiten? Bijna zou ik twijfelen, of de auteur, toen hij *Gen.* XXXVIII als satyre op David verklaarde, wel heeft bedacht, dat dit hoofdstuk elders in den Pentateuch als oorkonde over Juda's voorgeschiedenis wordt gebruikt. Zulk eene vergissing bij hem te onderstellen, is niet al te gewaagd: ook de vermelding van Abraham door Jesaja (H. XXIX: 22) is zijne aandacht geheel ontgaan, zoodat hij meer dan eens (15, 30, 41) verzekert, dat deze profeet den aartsvader in het geheel niet kent.

Doch ik ga niet verder, hoeveel er anders nog over Bernstein's monographie zou te zeggen zijn. De oplossing van het

---

[1]) De verplaatsing van Rachel's graf, waarvan B. hier uitgaat, komt hoogst waarschijnlijk voor rekening van den glossator, die *Gen.* XXXV: 19; XLVIII: 7 bij Ephrath ten onrechte aanteekende: „dit is Bethlehem." Verg. Graf, *Jeremia* S. 384; Thenius, *Samuel* S. 39. Doch al is die glosse van den auteur zelven afkomstig, dan heeft zij toch ongetwijfeld ten doel, Bethlehem en in zoover den stam Juda te verheerlijken. De ingewikkelde vermaning tot de Benjaminieten, die B. hier meent te vinden, kan door hen onmogelijk zijn opgemerkt. Veeleer moest de aanwijzing, dat het graf hunner stammoeder in het gebied van Juda lag, hen nauwer aan dien stam verbinden.

probleem, die hij ons aanbiedt, is stellig de ware niet. Doch evenmin mag zijn geschrift worden verontachtzaamd. Het kan in elk geval „anregend" werken. Van een scherpzinnig man als hij is valt altijd iets te leeren. Ook de ernstige waarschuwing tegen eenzijdigheid en voorbarige systematiek, die zijne opvatting ons voorhoudt, mag niet worden in den wind geslagen.

Leiden. A. KUENEN.

DE CHRISTOLOGIE VAN HET CANONIEKE MARCUS-EVANGELIE,

VERGELEKEN MET DIE VAN DE BEIDE ANDERE SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

Tweede Gedeelte.

V. HET EXOTERISCH EN HET ESOTERISCH EVANGELIE.

Reeds in de verhouding, waarin het Marcus-Ev. het leven van Jezus stelt tot zijn lijden en sterven, openbaart zich de gnostische richting van zijnen schrijver, vooral wanneer wij dit in verband brengen met het feit, dat, volgens Mc., Jezus gedurende zijn aardsch leven door geen mensch als de „Zoon van „God" gekend of erkend wordt, terwijl op het eigen oogenblik, waarop het *Πνεῦμα* den stervenden Jezus verlaat, deze erkentenis openlijk wordt uitgesproken: 15. 39. Dit gnosticisme van Mc. komt bovendien nog in zoovele andere bijzonderheden uit, dat er geen twijfel aan kan zijn, of die Gnostici, „qui," volgens Irenaeus (*Adv. Haeres.*, III, 11, 7) „Jesum separant a Christo et „impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt," wisten zeer goed, dat zij, „id quod secundum Marcum est „praeferentes Evangelium", te doen hadden met het werk van eenen geestverwant. Vergelijk Keim, a. w., I. S. 90, fg., Meijboom, a. w., bl. 140 vgg.

1. „Tegenover de nog altijd voortdurende Judaeïstische reactie „legde de Gnôsis grooten nadruk op het absoluut n i e u w e van „Gods openbaring in Christus," (Volkmar, a. w., S. 264), dat bovendien den volke v e r b o r g e n blijven moest, en waarin alleen

de ware discipel van Christus ingewijd werd. Op gnostisch standpunt moest alzoo het wezenlijke doel van alles, wat Jezus in zijn leven op aarde verricht heeft, gelegen zijn in het leeren, terwijl de Christus zelf de voorname inhoud van deze leer moet geweest zijn: want op de *gnôsis* komt het aan, en aan de gnòsis beantwoordt het *leeren.* Toch moest men op dit standpunt tevens aannemen, dat Jezus zijne *ware leer* geenszins openlijk aan het volk had verkondigd, omdat die ware leer immers eene geheime, alleen voor de hooger verlichten bestemde leer was. Daaruit volgt, dat de Christus van de Gnostici aan het volk slecht een *exotersch* evangelie heeft kunnen verkondigen, slechts een zinnelijk schaduwbeeld van zijn geestelijk wezen heeft kunnen laten zien. Dit nu is in het algemeen inderdaad het standpunt van Marcus, die het in allerlei bijzonderheden uitkomen laat, dat de eigenlijke leer van Jezus, eene *geheime,* den volke *verborgene,* en alzoo eene volstrekt *nieuwe* leer was.

2. Het hoofddoel van Jezus' leven op aarde was leeren.

Jezus, zeggen wij met Scholten (MM. bl. 259), treedt bij Mc. hoofdzakelijk op als *prediker* en *leeraar.* Zeker komt er ook in Mt. meer dan eene plaats voor, waar Jezus of zijne Apostelen gezegd worden te *leeren,* terwijl dit woord op de parall. pll. bij Mc. ontbreekt (verg. *Mt.* 9: 35 met *Mc.* 6: 6*a*; vs. 6*b* is onecht; *Mt.* 10: 26 vg. met *Mc.* 4: 22; *Mt.* 21: 23 met *Mc.* 11: 27); maar het groot getal van plaatsen, waarop de verhouding juist omgekeerd is, is toch hoogst opmerkelijk, met name, omdat het zich evident bewijzen laat, dat Deutero-Marcus daar met bepaald opzet telkens het bericht, *dat Jezus leerde,* aan den oorspronkelijken tekst heeft toegevoegd, die het getrouwst teruggevonden wordt in Mt. Scholten dwaalt grootelijks, als hij al deze berichten omtrent het *leeren* van Jezus aan Proto-Marcus toekent. Bewijs: Op *alle* plaatsen (met mogelijke uitzondering van slechts éene) waar Mc. van *leeren* spreekt, terwijl Mt. op de parall. plaatsen daarvan zwijgt, wordt het woord *leeren* (of iets dergelijks) ook bij Lc. niet gevonden. Het geldt hier *zooveel* plaatsen en gaat *zoo consequent* door (*Mc.* 2: 2, 13. 3: 14. 4: 1, 2. 6: 12, 30. 10: 1, 17. 12: 35, 38), dat Scholten, als hij *deze* omstandigheid voor iets toevalligs verklaren en de bewijskracht daarvan ontkennen wilde, op zijn minst door drievierden van zijne geschriften over de synopt. Evangeliën de pen zou moeten halen. Zoo is het dan de laatste, de wonderzuchtige Redac-

tor van Mc., die Jezus bij voorkeur als *leeraar* optreden doet. De ééne plaats, die mogelijk uitgezonderd worden moet, is *Mc.* 6: 34; daar is sprake van *veel leeren,* terwijl Lc. op de parall. plaats (9: 11) gewaagt van *spreken over het Koninkrijk Gods.* Het is intusschen de vraag, of hier wel in het geheel van model en navolging sprake kan zijn; niets verbiedt ons te onderstellen, dat dit een zelfstandig toevoegsel van Lucas aan den tekst van *Mt.* 14: 14 is.

3. De leer van Christus is eene *διδαχὴ καινή Mc.* 1: 17, waarvan geen spoor in het Oude Testament te vinden is.

a. Indien dat de leer van Mc. is, dan staat hij in dit stuk lijnrecht tegenover Mt., die het Oude Testament beschouwt als de hoofdbron voor de kennis van het evangelie, hetwelk intusschen de leer des Ouden Testaments voltooit, en bovendien daaraan nog al het een en ander toevoegt, b. v. alles, wat tot de kennis van den persoon van Jezus, zijn leven, lijden en sterven behoort, enz. De echte Christenleeraar volgens Mt. is een *γραμματεύς*, een kenner der Schrift, maar die, discipel geworden voor het Koninkrijk der hemelen, *ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά*, die hij allen natuurlijk uit de Schrift haalt; anders ware hij geen *γραμματεύς. Mt.* 13: 52. Zoo zijn dan ook de Zaligsprekingen der Bergrede aan schriftplaatsen (vooral aan Deutero-Jesaja) ontleend; verg. verder 1: 23, 4: 16. 5: 17—19. 8: 17. 9: 13. 11: 5. 12: 7. 17—24. 13: 43, enz. Wij komen later, in anderen samenhang, op dit onderwerp terug.

b. Dit laatste geldt ook van Lc. Verg., behalve de Zaligsprekingen, 1: 50 vgg. 76 vgg. 3: 5 vg. 4: 16 vgg. 25 vgg. enz. Ook Lc. houdt, hoewel (gelijk wij mede later zullen zien) in geheel anderen zin dan Mt., het O. T. voor bron der evangelische kennis, evenals Paulus. De ware kennis ligt wezenijk in het O. T., al blijft zij den Joden verborgen (verg. 2 *Cor.* 3), omdat de *νομικοί* „den sleutel der kennis hebben weggeno„men," 11: 52.

c. Mc. en Johannes stemmen ook hierin overeen, dat het O. T. geen enkele evangelische waarheid leert, en alleen voorzeggingen of getuigenissen bevat omtrent het feit, dat de Christus zou komen, en omtrent andere hiermede samenhangende feiten, zooals de optreding des Doopers, den dood en de opstanding van Jezus. Nooit brengt Mc. eene evangelische waarheid in eenigerhanden samenhang met een woord van Mozes of de Profeten, ge-

lijk hij ook, vergelijkenderwijs, slechts weinige schriftwoorden aanhaalt, nml. de volgende:

1°. Slechts *gebruikte* woorden, niet uitdrukkelijk *geciteerde* plaatsen: 4: 12 (*Jes.* 6: 9). 9: 48 (*Jes.* 66: 24). 14: 62. (*Dan.* 7: 13). 15: 34 (*Psalm* 22: 2).

2°. Ter bestrijding aangehaald: A. van de schijnvroomheid der Farizeërs: 7: 6 vg. (*Jes.* 29: 13). B. van hunne ongoddelijke inzettingen: 10: 6—8 (*Gen.* 1: 27. 2: 24). C. van den tempeldienst: 11: 17 (*Jes.* 56: 7. *Jer.* 7: 11). D. van de Farizésche Messiasbeschouwing: 12: 36 (*Psalm* 110: 1) en E. van de Sadducésche dwaling: 12: 26 (*Ex.* 3: 6).

3°. Jezus plaatst zich alleen op het standpunt der Joden, waar hij den rijken jongeling enkele geboden uit den decaloog voorhoudt: 10: 19 (*Ex.* 20: 12—16), en waar hij liefde tot God en den naaste de slotsom der wet noemt: 12: 29—31 (*Dt.* 6: 4 vg. *Lev.* 19: 18), terwijl de Schriftgeleerde, vs. 32 vg., blijkbaar zinspeelt op het *Mt.* 9: 13. 12: 7 aangehaalde woord uit *Hos.* 6: 6.

4°. Eindelijk profetiën op Joh. den Dooper, 1: 2, 3 (*Mal.* 3: 1. *Jes.* 40: 3). 9: 11 (*Mal.* 4: 5, 6), alsmede op Jezus' eigen lijdensdood en Israëls verwerping, 12: 10 vg. (*Psalm* 118: 22). 14: 27 (*Zach.* 13: 7).

Waar Jezus elders zijnen lijdensdood in de Schriften voorzegd noemt (8: 31. 9: 12. 14: 21, 49), daar wijst hij niet op een bepaald Schriftwoord.

De volstrekt eenige plaats, waarop Mc. een betoog bouwt, is die, welke hij 1: 1 vgg. aanhaalt. Wel erkent Jezus, dat de zedelijke geboden des O. T. geboden Gods zijn, zonder zich evenwel ook hier gestreng aan het O. T. te binden, maar toch beroept hij er zich slechts op om de Joden terecht te wijzen. Nergens bij Mc. zelfs eenig spoor van de voorstelling, die elders zeer overvloedig voorkomt: „Novum Testamentum in Veteri latet, „Vetus Testamentum e Novo patet."

Bij Mc. denkt Jezus er niet aan, om zijne wijsheid ook maar van verre met die van Salomo, zijne prediking met Jonas' boeteprediking te vergelijken (*Mt.* 12: 41 vg. *Lc.* 11: 31 vg. verg. *Mc.* 8: 11 vg.), of van de ware, door hem gepredikte gerechtigheid (zie Baur, a. w. S. 90 fg.) te verklaren, dat zij meer is dan de tempel (*Mt.* 12: 6. verg. *Mc.* 2: 23 vg.). Bij iets, wat absoluut *nieuw* is, kan van meer of minder geen sprake zijn.

4. Zelfs de prediking van Johannes den Dooper, hoewel hij de voorlooper van den Christus was, heeft niets gemeens met de eigenlijke leer van Christus, die alzoo ook tegenover genoemde prediking eene absoluut *nieuwe* is. In dit stuk staat Mc. in zoover alleen, als het vierde Evangelie Johannes van het „licht'' zelf getuigen laat; *ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων* geeft ook *φῶς* (*Joh.* 5: 35), al trad natuurlijk *τὸ φῶς αὐτοῦ* geheel in de schaduw tegenover *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* (1: 9), dat *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* is (8: 12. 9: 5. 11: 9), en al bleef het wezenlijke der hemelsche waarheid hem verborgen, die, als *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς*, ook *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ* (3: 31).

a. Alle synoptische Evv. leeren omtrent Johannes den D. het volgende: Joh. was de in de Schrift voorzegde voorlooper van den Christus (*Mt.* 3: 3 pp. 11: 10 pp.), de Elia, die komen zou (*Mt.* 11: 14. *Mc.* 9: 13. *Lc.* 1: 17), een gezant van God (*Mt.* 21: 25 pp.). Het volk hield hem voor een Profeet (*Mt.* 14: 5. 21: 26. *Mc.* 11: 32. *Lc.* 20: 6); zelfs zagen sommigen in Christus den Johannes *redivivus* (*Mt.* 14: 2 pp. 16: 14 pp.). Hij doopte in de woestijn en predikte bekeering (*Mt.* 3: 1 vg. *Mc.* 1: 4. *Hand.* 19: 4). Zijne leefwijze was streng ascetisch (*Mt.* 9: 14 pp.). Hij kondigde den Christus aan als den Sterkere, wien hij zelfs niet waardig (in staat) was, de schoenen na te dragen (de schoenriemen te ontbinden), en die doopen zou met den Heiligen Geest (*Mt.* 3: 11 pp.) Ook Jezus is door hem gedoopt (*Mt.* 3: 13 pp.). In al het verdere bestaat er een aanmerkelijk verschil tusschen de Johannes-beschouwing der synoptische Evangeliën.

b. Volgens *Mt.* is Jezus' prediking *voortzetting* van die van Johannes, en aanvankelijk volkomen dezelfde als deze (*Mt.* 3: 2. 4: 17). Johannes moge beneden „den minste in het Koninkrijk der hemelen'' staan, hij is toch de voortreffelijkste van alle vrouwenzonen (11: 11). Zijn doop, die ongeveer hetzelfde als die van Jezus beteekende (3: 14), is een stuk der gerechtigheid, die ook Jezus moet vervullen (vs. 15), ja de weg der gerechtigheid, n welken Johannes gekomen is, is de weg zelf tot het Koninkrijk Gods (21: 31 vg.).

Doch helaas! het doel, waarmede God dezen Elia tot Israël had gezonden, was door Israël verijdeld. Alleen „de tollenaars „en de hoeren'' (d. i. typisch: de Heidenen), „hadden hem ge„loofd'' (21: 32), en zulks, hoewel *alle* Joden zich, na belijdenis van schuld, door hem hadden laten doopen (3: 5 vg.). Dat doel

Gods was, om door Johannes „alles in Israël te herstellen", (d. i. Israël zedelijk terecht te brengen en zoo te behouden tegen het aanstaande zuiveringsgericht); doch de Israëlieten, die Johannes niet gekend, maar gedood hadden, hadden dezen raad Gods over hen verijdeld, gelijk zij ook weldra den raad Gods over hen met den Christus verijdelen zouden (17: 11 vg.).

c. Dit laatste ontkent Lucas. Het waren alleen „de Farizeërs en Wetgeleerden", die den raad Gods tegen zich zelven hadden verworpen (*Lc.* 7: 30), maar, behalve „de tollenaars", had ook „al het volk" Johannes aangenomen (vs. 29). Bij het volk zelf, wèl te onderscheiden van de hiërarchische partij, was de zending des Doopers volkomen geslaagd (1: 17); hij was de blijdschap van velen in Israël en heeft velen tot den Heer hunnen God bekeerd (1: 14, 16 vg.) De eerste discipelen van Jezus waren allen in zijne school gevormd. Aan den anderen kant stelt *Mt.* hem te hoog. Het is te sterk, hem zoo in 't algemeen den voortreffelijksten aller menschen te noemen; hij was de voortreffelijkste slechts in zijne hoedanigheid als Profeet (7: 28).

Ook bedriegt Mt. zich, als hij in Maleachi leest, dat reeds Johannes „alles herstellen", terecht brengen zou. Wel zal er eens eene *ἀποκατάστασις πάντων* plaats grijpen; maar deze zal de parousie van den Christus voorafgaan (*Hand.* 3: 22), en een proces van langeren duur zijn, nml.: „tijden" der herstelling van alles. (Het *ἄχρι Hand.* 3: 22 beteekent niet: „tot op het begin", maar „tot op de vervulling dier tijden.") Deze tijden nu, zegt Petrus, zijn deze dagen zelve (3: 24), waarin wij thans leven, en die gevolgd zullen worden door de *καιροί* der verkwikking, die van het aangezicht des Heeren zullen komen, als deze den Christus zal zenden (vs. 19, 20, nml. bij de parousie [1]). Zoo behoorde dan het algeheel herstellen of terechtbrengen van alles niet tot de taak van den Dooper. Terwijl de LXX., en evenzoo Mt. en Mc., het woord והשיב *Mal.* 3: 24 (4: 6) vertalen met *ἀποκαταστήσει*, en deze Evangelisten alzoo denken aan die „herstelling" van al-

[1]) Hoe Meyer (*ad loc.*) de juistheid dezer verklaring van „*deze* dagen" (vs. 24) kan ontkennen, begrijp ik niet. Indien toch de bekeering der Israëlieten, waartoe Petrus (vs. 19) hen vermaant, de voorwaarde (*ὅπως ἄν*) voor het aanbreken van „de tijden der verkwikking" is, dan immers leefden zij toen reeds in de tijden, die aan deze „tijden der verkwikking" voorafgaan, al was de herstelling of terechtbrenging van alles nog nauwelijks begonnen.

les in Israël, die de voorbode zijn zou van eene andere herstelling" nml. van het ἀποκαθιστάναι τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ (*Hand.* 1: 6), zoo vertaalt Lc. (1: 16 vg.) met blijkbaar opzet dit woord met ἐπιστρέψει, en laat hij alzoo Maleachi voorzeggen, niet dat Elia alles herstellen, maar alleen dat hij als boetgezant optreden en tot bekeering vermanen, m. a. w., dat hij het werk der herstelling van alles in Israël slechts beginnen of inleiden zou. Dit nu was hem bij *velen* gelukt (1: 16), zijne Eliastaak had hij alzoo wezenlijk volbracht (1: 17), en in en door hem was de vervulling der profetie aangevangen, dat alle dalen gevuld zouden worden, enz. (3: 5).

Hoewel nu de Johannesprediking het evangelie zelf niet was, zoo moest zij, volgens Lc., toch zoolang als de „tijden der herstelling van alles" voortduren, voortgezet worden ook door Jezus en de Apostelen, die ook bekeering tot vergeving der zonden moesten prediken (*Lc.* 5: 32. 24: 47. *Hand.* 2: 38. 5: 31). Zoo is het dan niet aannemelijk, dat Lucas (7: 18), gelijk Scholten meent (P., bl. 106), Johannes nog op vrije voeten zou laten, ten einde, door Joh. en Jezus nevens elkander te stellen, de tegenstelling van den Oud Testamentischen boetgezant en den Christus te sterker te doen *uitkomen* [1]). Dit *nevens elkander* van beider prediking (*Lc.* 7: 18) ligt zoo diep verscholen, dat men het met moeite tusschen de regels moet lezen, zonder zeker te kunnen weten, of men er niet wellicht iets in leest, wat er niet staat; zoo schrijft niemand, die iets wil doen *uitkomen*.

d. Geheel anders dan òf Mt., òf Lc., oordeelt Marcus over den Dooper. Niet deze, alleen Jezus heeft gesproken over het Koninkrijk Gods (1: 15). Ik weet niet, op welken grond Scholten (P., bl. 236 vg.) aanneemt, dat Jezus volgens Mc. begonnen zijn zou met de prediking van Johannes voort te zetten; van eene

---

[1]) Hoe moet ik met P., bl. 106 rijmen wat ik P. bl. 53 lees? Daar heet het dat Lc. (7: 24 vgg. 33 vg.) *perfecta* („Gij zijt uitgegaan"; — „hij is gekomen") gebruikt, om te laten uitkomen, dat de werkzaamheid van Johannes een afgesloten tijdvak was, en derhalve niet voortduurde. Men kan zich ja een stand van zaken denken, waarbij zoowel P., bl. 106 als bl.53 juist is; maar is het niet wat te gekunsteld, aan te nemen, dat, volgens Lucas, de werkzaamheid van Johannes, hoewel nog voortdurende, toen Jezus de rede *Lc* 7 uitsprak, toch *voor de hoorders van Jezus* een afgesloten tijdvak was, omdat dezen, weleer Johannes-jongeren, nu den Dooper voor goed hadden vaarwel gezegd?

prediking des Doopers over het Koninkrijk Gods lees ik in Mc. niets, en Mc. laat Johannes niets prediken van hetgeen tot het evangelie zelf behoort. Zelfs heeft Joh. niets gehoord van de stem Gods tot Jezus, wien hij alzoo ook niet „als den Zoon van God" heeft gekend (1: 10 vg. Verg. Volkmar, a. w. S. 67 fg.); hij kende den Christus slechts in denzelfden zin, als waarin reeds Israëls Profeten van hem hadden getuigd.

Wat voorts betreft, dat Joh. gekomen zijn zou om alles te herstellen (9: 11 vg.), dat verklaart Mc. voor een dwaalbegrip der Schriftgeleerden. Verg. Meijboom, a. w., bl. 207. Den zin van Mc. a. pl. weet ik niet beter weder te geven dan met de woorden van Scholten (MM., bl. 101): „„Daar gij de Christus zijt, „„op welken grond zeggen dan de Schriftgeleerden, dat aan de „„komst van den Messias die van Elia en" (gelijk uit het ant- „„woord moet worden bijgedacht) „de herstelling aller dingen „„moet voorafgaan?" Hierop antwoordt Jezus met eene weder- „vraag: „„Zal Elia komen, en alles weder herstellen?.... En hoe „„staat er dan, indien dit waar is, geschreven van den Zoon des „„menschen, dat hij veel zal lijden en te niet gedaan worden?"" „Zulk eene herstelling aller dingen, als, volgens de verklaring „van *Mal.* 4: 5 vg. door de „Schriftgeleerden, aan de verschijning „van den Messias zal voorafgaan, was, naar het oordeel van Je- „zus, met de aankondiging der Schriften aangaande zijne ver- „werping in lijnrechte tegenspraak." Eene soortgelijke verklaring van deze plaats geeft ook Volkmar, a. w., S. 458. Van zijn vroeger gevoelen, dat deze pl. bij Mc. eene gedachtelooze omzetting zijn zou (*Rel. Jesu*, S. 204 fgg.), is hij reeds sedert lang teruggekomen. Verg. Meijboom, a. w., bl. 88.

Het gaat evenwel niet aan, om met Scholten (MM., bl. 102) en Volkmar (a. pl.) aan te nemen, dat Mt. deze woorden van Mc. misverstaan hebben zou. Het is volkomen zeker, dat Mt. hier de oudste redactie vertegenwoordigt. Want, uitgaande van de onderstelling dat Johannes de door *Mal.* bedoelde Elia is, dan is de opvatting van Mt. de eenig mogelijke en natuurlijke, die door Lc. reeds verzwakt wordt, als deze Joh. het werk der „wederherstelling" slechts *beginnen* laat, terwijl de opvatting van Mc. gekunsteld is, en van dogmatische verlegenheid getuigt [1]).

---

[1]) Zou Mc. zelf Maleachi, hetzij in den grondtekst of in de LXX, wel gelezen hebben? De Gnostici maakten geen werk van het bestudeeren des O. Tes-

In het voorbijgaan zij nog opgemerkt, dat het *Praesens* βαπτίζω (*Mt.* 3: 11. *Lc.* 3: 16) wijst op een tijd, toen de Johannesdoop nog in zwang was. Lucas duidt het einde daarvan, het van het tooneel treden der Johannesjongeren, *Hand.* 19: 1 vgg. aan. De *Aoristus* ἐβάπτισα *Mc.* 1: 8 plaatst den Johannesdoop in het verledene. De laatste redactie van Mc. moet derhalve aanmerkelijk later vallen dan die van Mt. of Lc.

5. Het evangelie is iets zoo absoluut *nieuws*, dat Mc. zich positief polemisch tegenover Mt. moet stellen, als deze Jezus, om zoo te spreken, verlaagt tot eenen voortreffelijken Joodschen Schriftgeleerde.

Dat doet Mt., als hij liefde tot God en den naaste niet alleen de slotsom van de Wet en de Profeten noemt, maar deze slotsom der Wet ook voorstelt als den wezenlijken inhoud van Jezus' eigen leer, bijv. 7: 12. 9: 12. 12: 7. 22: 36 vgg. En toch is dit alleen maar het hoogste in het Jodendom, niet, gelijk Matth. ὁ ἔξω waant, het wezenlijke in het Christendom zelf. Bewijs:

a. Het was „een Joodsche Schriftgeleerde," die deze denkbeelden uitsprak, *Mc.* 12: 28—34. En wat zegt Jezus nu tot dezen Schriftgeleerde, die zoo verstandig had geantwoord? Zegt hij: "Gij zijt *reeds in* het Koninkrijk Gods"? Neen! maar hij zegt: „Gij zijt er *niet ver van af;* d. i. met deze uwe leer, die het „hoogste standpunt des Jodendoms is, staat gij nog maar aan de „grenzen van dat Koninkrijk, behoort gij nog tot *οἱ ἔξω*."

Als verder Mt. Jezus zelven dit als de echt evangelische leer laat prediken, dat liefde meer is dan brandoffers en slachtoffers (verg. *Mt.* 9: 12. 12: 7), terwijl Mc. deze stelling door een Joodschen Schriftgeleerde uitspreken laat: dan immers moet Mc., met kennelijken terugslag op de aang. pll. uit Mt. bedoelen: „Wat gij, Mattheüs! uwen Christus prediken laat, dat is nog „maar de prediking van de *verstandigen* onder de Joodsche Schrift-

---

taments. Marcus schijnt de door hem aangehaalde profetieën zelf slechts uit aanhalingen te kennen. Zoo meent hij 1: 2, dat een woord van *Mal.* voorkomt in *Jesaja;* Volkmar (a. w., S. 63) zegt zeer waar, dat verwisseling van deze twee boeken ondenkbaar is, nml. *als men ze gelezen heeft.* Ook 2: 26 vergist Mc. zich, en 10: 12 toont hij een wat al te groote onwetendheid ten aanzien van de Mozaïsche wet. Geen enkele plaats geeft hij woordelijk met juistheid terug. Bijbelvast was deze Gnosticus niet, wat zich inderdaad op zijn standpunt ook geenszins liet vorderen. Volkmar (a. w., S. 13), meent, dat Mc. zoo met het O. T. omspringt, omdat hij zoo geheel in den geest daarvan leeft!

„geleerden, die nog buiten het Koninkrijk Gods staan. Gij, Mattheüs! „zijt alzoo, dat geef ik toe, *niet ver van* het Koninkrijk Gods. „Maar daarin? Neen, dat zijt gij nog niet!" Scholten vat dit eenigszins anders op, MM., bl. 105 vg., 262 J., bl. 273.

b. Dezelfde dogmatische strekking heeft, in het verhaal van den zoogenaamden rijken jongeling, het woord: „En Jezus hem „aanziende beminde hem." *Mc.* 10: 21. Marcus wil sterk doen uitkomen, dat zelfs de meest volmaakte Israëlietische gerechtigheid nog niets heeft van hetgeen Jezus in de zijnen verlangt. De redactie bij Mt. en Lc. laat speelruimte open voor het vermoeden, dat de jongeling in treurig zelfbedrog verkeerde, zoodat Jezus nu de oprechtheid zijner gerechtigheid op de proef stelde. De verzekering van Mc., dat Jezus, hem aanziende (= in het hart lezende) hem beminde, snijdt dit vermoeden geheel af, en stelt alzoo het onbeduidende der volmaakte Israëlietische gerechtigheid ten toon, wèl te verstaan, uit het oogpunt van de specifiek evangelische eischen. Wat de Israëliet „het goede" noemde, was ja goed, maar het christelijk goede (sensu gnostico), dat was geheel iets anders!

Mt. stelt, in dit verhaal, de volkomenheid in vrijwillige armoede om Christus' wil. Op gnostisch standpunt doet het bezit of gemis van aardschen rijkdom daartoe niets af; zulke onderscheidingen zijn *zinnelijk.* Daarom verandert Mc. de *χρήματα ἔχοντες* in *πεποιθότες* enz. [1]) en laat hij verder, in denzelfden samenhang (10: 30), Jezus aan zijne trouwe discipelen zinnelijke geluksgoederen belooven; want het woord „akkers" is voor geestelijke verklaring niet vatbaar. MM., bl. 224.

6. Het evangelie is zoo volstrekt *nieuw*, dat er tusschen de leer van Christus en die des O. T. geenerlei analogie of overeenkomst bestaat.

Bij de avondmaalsinstelling noemt Jezus het evangelie een *verbond*, dat hij inwijdt door zijn bloed. Paulus noemt dit ver

[1] Codd. *Sin.*, B. en *Δ* laten deze woorden weg. Maar zij kunnen niet gemist worden, omdat anders vs. 24 in den samenhang niet past, gelijk zij dan ook in de overige Codd. worden gelezen. „Men liet ze weg," zegt Meyer (a. w., S. 137), „om de moraal te verscherpen; voor zoodanige lieden was het „meer dan zwaar, was het volstrekt onmogelijk, om in het Koninkrijk Gods in „te gaan!" Dat spreekt intusschen Mc. hier niet tegen; met dat: „hoe „zwaar," enz. bedoelt hij natuurlijk, dat men van zoodanige gehechtheid aan wereldsch goed niet gemakkelijk bekeerd worden kan.

bond het *nieuwe* verbond, 1 *Cor.* 11: 25. De avondmaalsinstelling nu hangt wel samen met een niet nader te bepalen feit, dat er aan den paaschmaaltijd van Jezus met zijne Jongeren plaats greep, maar in dien bepaalden vorm, dien zij in onze Evv. draagt, is zij een plant uit den hof van Paulus, gelijk aangetoond is door Prof. J. J. Prins, *De maaltijd des Heeren*, Leiden, 1868, bl. 79 vg. Hebben alzoo alle Evangelisten de Paulinische formule, met de uitdrukking „het nieuwe verbond", gekend, dan is het niet de vraag: „Waarom heeft Lucas het woord *nieuw?*" maar omgekeerd: „Waarom laten Mt. en Mc. dit woord weg?" Bij Mt. hebben Codd. *Sin.*, B., L., Z., bij Mc. daarenboven nog Codd. C. en D. het woord *nieuw* niet. Dit weglaten kan ééne van deze twee oorzaken hebben:

1°. Men kan weigeren het Christendom een *nieuw* verbond te noemen, omdat men het voor de positieve voortzetting van de godsdienst van Israël houdt. Zóó Mt. Deze Evangelist had zeker het woord *nieuw* in zoover wel kunnen behouden, als men daarbij immers kan denken, niet aan een wezenlijk *ander* verbond, maar aan vernieuwing en voltooiing van het Oude, zooals *Jerem.* 31: 31 inderdaad bedoeld wordt; want deze Profeet hield Gods verbond met Israël voor een *eeuwig* verbond. Toch liet Mt. het woord *nieuw* liever weg, omdat het gebruik daarvan een antinomisme begunstigde, waarvan hij afkeerig was. Volgens hem toch was het evangelie vervulling der Wet, volmaakte prediking van datzelfde Koninkrijk, van hetwelk reeds de Israëlieten de zonen waren (8: 12) en dat dezen oorspronkelijk gegeven was (21: 43).

2°. Men kan ook weigeren het Christendom een *nieuw* verbond te noemen, omdat men van zoodanig parallelisme van Jodendom en Christendom niets wil weten. Zoo de Gnostici, Johannes en Marcus. Verg. J., bl. 267 vg. Als toch Paulus en Lucas (1 *Cor.* 11: 25. 2 *Cor.* 3: 6, 14. *Lc.* 22: 30) het Christendom een nieuw verbond ná het oude noemen, dan brengen zij beiden onder de éène rubriek van *verbond*, en dan maken zij het O. T. tot zulk een voorbereiding voor het evangelie, die potentiëel zelve iets van het evangelie in zich hebben moet. Maar het evangelie begint eerst ná Johannes den Dooper, d. i. met Jezus' doop (*Mc.* 1: 1 vgg.), en er is geen enkele reden te bedenken, waarom Mc. weigert het een *nieuw* verbond te noemen, dan deze, dat hij het voor het eenige wezenlijke verbond houdt. „Marcus," zegt Keim, a. w., S. 90 fg., „is een verkondiger van de nieuwheid des

„Christendoms. Dit is van den beginne af eene *nieuwe*, met macht „bekleede leer, welker levend, sterk geteekend middelpunt de „persoon van Christus is; deze zelf is bij Mc. eene ondergaande „menschheid, eene opgaande Godheid in de gestalte des vleesches — „een lievelingsbeeld der Gnostici, die dit evangelie vereerden, „maar voor ons het bedenkelijke perspectief van een tooverleven."

7. De nieuwe leer des evangelies is eene geheime leer, die den volke verborgen blijven moet.

a. Bij Mc., zagen wij, treedt Jezus vooral als *leeraar* op. Ook als volksleeraar, die slechts populaire, voor allen verstaanbare waarheden had te verkondigen? Opmerkelijk! Op alle plaatsen, boven aangehaald, waar de Jezus van Mc. gezegd wordt de schare te *leeren*, doet hij niets van datgene, wat wij leeren zouden noemen, bijna altijd verhaalt Mc. bij die gelegenheid een of ander wonder. Trouwens, Mc. zelf zegt (4: 11 vg. 33 vg.), dat Jezus alles, wat hij aan de schare te zeggen had, haar verkondigde *ἐν παραβολαῖς*, d. i. niet *παῤῥησίᾳ*; de eigenlijke leer van Jezus *konden* zij nog niet hooren (4: 33); d. i. niet begrijpen, niet dragen, zooals het *Joh.* 16: 12 heet; en Jezus deed dit *opdat* zij zijne wezenlijke bedoeling niet zouden verstaan (4: 12); daarom sprak hij niet tot hen *χωρὶς παραβολῆς* (4: 34). Dit geldt natuurlijk alleen „diegenen, die buiten zijn;" (4: 11), d. i. die niet tot den engeren kring zijner *eigene* discipelen behoorden, aan welken hij alles *κατ' ἰδίαν* verklaarde. Mt. (13: 51) en Lc. (8: 10) maken geenszins eene zoo scherpe scheiding tusschen de al en niet geïnitiëerden, gelijk ook Paulus met „die buiten zijn" alle niet-Christenen bedoelt, zonder de gnostische onderscheiding van ingewijden en niet-ingewijden.

b. Welke is dan die geheime wijsheid, die Jezus aan zijne *eigene* discipelen verkondigt? Ja, welke? De positieve inhoud van de leer des Koninkrijks, zooals Jezus haar bij Mc. verkondigt, is zoo arm, dat wij daarvan wezenlijk zoo goed als niets te weten komen. Men loope het Evangelie slechts door. Omtrent het Koninkrijk Gods leert hij alleen, dat het nabij is (1: 15), dat de prediking daarvan eene zeer verschillende ontvangst vindt (4: 1 vgg. 14 vgg.), dat het zich in het verborgene (4: 26 vgg.) en uit schijnbaar kleine beginselen (4: 31 vgg.) ontwikkelt. Voorts polemiseert Jezus tegen de Joodsche opvatting van het vasten (2: 18 vgg.) en sabbat-onderhouden (2: 23 vgg. 3: 1 vgg.), tegen hunne inzettingen omtrent rein en onrein (7: 1 vgg.), tegen

tempeldienst (11: 17), tegen de Farizéesche vermenging van politieke met religieuse vragen (12: 13 vgg.), de Sadducésche loochening der opstanding (12: 18 vgg.), de leer der Schriftgeleerden omtrent den Davidszoon (12: 35 vgg.), hunne schijnheiligheid (12: 38 vgg.), hunne echtscheidingsleer (10: 1 vgg.). Hij predikt bekeering (1: 15. 2: 17) en geloof aan het evangelie (1: 15), het doen van Gods wil (3: 35), nederigheid, verdraagzaamheid, vredelievendheid (9: 33 vgg. 10: 13 vgg. 42 vgg.), bereidvaardigheid tot opoffering van wereldsch goed (10: 23 vgg.) en tot lijden (10: 38), terwijl de waarde der gave niet van hare grootte, maar van het offer, dat zij kosten, afhangt (12: 41 vgg.) Hij verklaart liefde tot God en den naaste voor de slotsom der wet (12: 28 vgg.), houdt eene zendingsrede (6: 8 vgg.) en eene eschatologische rede (8: 38. 9: 1. 13: 1 vgg.), kondigt herhaaldelijk zijn lijden aan (8: 31. 9: 31. 10: 32 vgg.), waarop hij eens eene rede over zelfverloochening en kruisdragen laat volgen (8: 34 vgg.) en leert ook, welke groote kracht het geloof en geloofsgebed heeft (11: 23 vgg.) In dit alles is niets te vinden, wat ons met eenig geheim van de leer des Koninkrijks bekend maakt, zelfs dan niet, als Jezus een tipje van den sluier schijnt te zullen oplichten, b. v. *Mc.* 10: 24. 11: 17. In het kort, Mc. zegt wel, dat Jezus veel nieuws te verkondigen heeft, maar houdt al dat nieuwe zorgvuldig verborgen.

Geen wonder! Zelf zegt hij ons het Waarom? Spreken Mt. (13: 11) en Lc. (8: 10) in het Meervoud van de *mysteriën* des Koninkrijks, Mc. noemt de leer des Koninkrijks zelve het *mysterie* (4: 11). Het eerste sluit in zich, dat het evangelie des Koninkrijks ook zijden heeft, naar welke het openbaar is, terwijl het tevens „een aantal verborgene waarheden bevat” (MM., bl. 94); het laatste loochent de openbaarheid van het evangelie geheel. Nu leert vergelijking van de brieven van Paulus met die van Pseudo-Paulus, dat dit verschil, nml. of men van de mysteriën des Christendoms, of van het Christendom zelf als een mysterie spreekt, samenhangt met de ontwikkeling der Gnôsis. Paulus spreekt alleen van de mysteriën (1 *Cor.* 4: 1. 13: 2), en gebruikt het Enkelvoud *mysterie* alleen, als hij ééne bijzondere van deze mysteriën bedoelt; zooals het apocalyptisch mysterie der heerlijkheid bij de parousie (1 *Cor.* 2: 7), een bepaald eschatologisch mysterie (1 *Cor.* 15: 51), het mysterie der heidenevangelisatie (*Rom.* 16: 15), van Israëls toekomstige bekeering (*Rom.*

11: 25). De Gnosis nu, waarvan intusschen het spreken over de mysteriën reeds een begin is, en waarvan alzoo ook de andere Evv. reeds sporen vertoonen, kwam, tegelijk met hare steeds meer metaphysische Christologie, ook tot eene steeds meerdere opvatting van het wezen des Evangelies als iets geheims, voor welks verstand men hooger, goddelijk licht behoefde. Noemt 1 *Petr.* 1: 10—12 de evangelische heilsoeconomie iets zoo heerlijks, dat de oude Profeten, ja zelfs Gods Engelen daarvan vroeger niets begrepen, maar begeerig waren daarin te zien, de reeds zeer gnostische Pseudo-Paulus *aan de Col.* beschouwt Christus zelven en zijn evangelie als het mysterie (1: 26 vg. 2: 2 vg. 4: 3), de Pastoraal-Paulus 1 *aan Tim.* spreekt van het mysterie des geloofs en der godzaligheid (3: 9, 16). Ook Pseudo-Paulus *aan de Efez.*, die in dit stuk hier en daar Paulus imiteert (1: 9. 3: 3 vg. 5: 32), is toch ook wezenlijk reeds vrij gnostisch (3: 9. 6: 19). Marcus stemt in dezen met de Gnostici overeen, en noemt de absoluut nieuwe leer van Jezus in haar geheel een mysterie.

c. Hiermede schijnt het in strijd te wezen, als Mc. (1: 22), volkomen als Mt. (7: 28, 29), de verbazing der schare over Jezus leer motiveert met de woorden: „Want hij leerde hen als macht-„hebbende, en niet als de Schriftgeleerden;" nml. wanneer hij met deze uitdrukking bedoelt, gelijk Scholten (P., bl. 40) ze verklaart, een leeren met „de zedelijke macht der overtui-„ging, in tegenstelling van de schoolgeleerdheid der Schriftge-„leerden," of „de macht des woords, de profetisch zedelijke „macht, waardoor Jezus zich van hen onderscheidde." Deze verklaring geeft den schoonsten zin, maar het valt moeielijk, zich van hare juistheid te overtuigen. „Spreken als macht hebbende" kan niets anders beteekenen dan spreken als iemand, die gehoorzaamheid aan zijne woorden vordert. Ik weet niet, of dit woord werkelijk eene latere redactie is van eene historische getuigenis aangaande Jezus' prediking; zoo ja, dan komt het mij waarschijnlijk voor, dat het in de oorspronkelijke redactie ongeveer zoo luidde: *ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς μετ' ἐξουσίας* etc. = vrijuit, zonder zich aan iets te storen, rond en open, in tegenstelling van de armhartige en angstvallige leermethode der Schriftgeleerden, gelijk bijv. Demosthenes (*Philipp.* III, c. 2) zegt, dat „slaven te „Athene *μετὰ πλείονος ἐξουσίας* (d. i. met meer *παρρησία*) zeg-„gen wat zij willen, dan burgers elders." Zoo als de redactie nu luidt, zijn maar *twee* verklaringen mogelijk. De eenvoudigste

is deze, dat Jezus gesproken heeft met het *dictatorische* gezag van den wetgever des N. Verbonds, en zoo meent het Mattheüs. Marcus evenwel plaatst het in eenen zoo geheel anderen samenhang, dat hij wel nietanders kan bedoelen dan dit: Jezus leerde als iemand, die krachten openbaarde, gelijk ook Luc. het opvat (4: 32 vgg.) Zooveel is duidelijk, dat niemand ter wereld een overtuigend spreken zal noemen een leeren als ἐξουσίαν ἔχων; niet alleen in het N. T., maar ook in het klassieke Grieksch zijn van zulk eene wijze van uitdrukken geene voorbeelden aan te wijzen.

Tot dus ver spraken wij over het esoterische evangelie, dat evenwel een exoterisch evangelie onderstelt; daarover willen wij nu handelen.

8. De exoterische leer van Jezus is eene leer in louter gelijkenissen, leert Mc.

a. Komen er dan werkelijk in Mc. zoovele gelijkenissen van Jezus voor, die hij gesproken heeft tot de schare? In geenen deele! Daar 12: 1 vgg. buiten den *inhoud* der leer van Christus omgaat, vinden wij, behalve *Mc.* 4 in dit boek geen enkele gelijkenis! Dat schijnt zeer vreemd, en toch is het volstrekt niet vreemd. Wie Mc. goed verstaat, begrijpt terstond, dat de geheele gelijkenissen-pericope (*Mc.* 4: 1—34) zelve wezenlijk niets is dan éene groote gelijkenis, waarin de schrijver voor de nadenkenden het geheim van zijn Evangelie ontvouwt. Alles, wat Marcus Jezus laat doen en spreken en ondervinden, 't is alles eene gelijkenis. Zij, *die buiten zijn,* zien slechts de *uitwendige* feiten, die Mc. niet eens altijd ernstig meent; de echte discipel (ὁ ἴδιος μαθητής) aanschouwt de geestelijke waarheid, die deze symbolische feiten beide verbergen en openbaren (4: 11). Al de wonderen van Jezus, al zijne ontmoetingen, al zijne redenen, zietdaar de gelijkenissen, die hij bedoelt, zoodat Jezus inderdaad χωρὶς παραβολῆς niets hoegenaamd tot de schare sprak (4: 34). Wat Jezus de schare predikt omtrent zich zelven en zijn evangelie, dat spreekt hij niet *met zoovele woorden,* niet in *proza,* uit, maar in *zelfopenbaring, door zinvolle beeldspraak en zinvolle machtwerken.*

b. Onzen Marcus noemt Scholten in zekeren zin met recht wonderzuchtig, iemand voor wien het wonder hoofdzaak is (MM., bl. 215 vg.). Michelsen evenwel overdrijft de wonderzucht van Marcus, als hij (a. w., bl. 33) zegt: „Marcus was ongeveer even

„wonderzuchtig als de Farizeeën. Daarom laat hij Jezus zich te„genover de Jongeren beroepen op de wonderen, nml. (8: 17—21) „op de beide wonderbare spijzigingen.” Hier is van *wonderzucht* geen sprake; de schrijver, die in het allerminst niet aan een apologetisch beroep op de wonderen gedacht heeft, wil alleen de half-idiotische domheid der Twaalve doen uitkomen. Zeer wonderzuchtig, ja, is onze Marcus, maar in welken zin? in denzelfden zin als de vierde Evangelist; deze verhaalt de ongeloofelijkste wonderen, omdat hij het doen van wonderen op zich zelf als iets nietigs beschouwt, en hij alleen let op de geestelijke waarheid, die zij afschaduwen. Marcus verklaart het zeer duidelijk, dat hij wonderen op zich zelf als iets onbeduidends beschouwt, met uitzondering van demonen-uitwerpingen, als bewijzen van de oppermacht van Jezus over den Satan, den Heer der heidenwereld. Genezingen van anderen aard, hij acht ze den naam van *krachten* niet waardig. Zoo zegt hij (6: 5): „En „hij kon aldaar geen kracht doen,” d. i. (uit kracht der tegenstelling te genover de *genezingen*) geen demonen uitwerpen; „be„halve dat hij eenigen weinigen kranken de handen oplegde en hen „genas,” wat men toch wel nauwelijks *krachten doen* zal noemen! [1]) De ware krachten, zijn alleen die, welke symbolisch de geestelijke kracht van Jezus openbaren. Van *alle* wonderen in het Mattheüs-Evangelie, die Mc. weglaat, laat het zich aantoonen, dat hij ze òf als louter herhalingen overbodig achtte, òf dat hij ze om hunne symbolische strekking niet gebruiken kon terwijl in het bijzonder *die* wondereu, die Mc. òf zelf verdicht, òf althans zoo sterk gewijzigd heeft, dat men hun origineel in Mt. niet met zekerheid aanwijzen kan, ons leeren, wat Mc. met zijne zijne wonderverhalen wil, nml. *Mc.* 1: 23 vgg. 7: 31 vgg. 8: 22 vgg.

c. De twee laatstgenoemde wonderen hebben iets eigenaardigs; Jezus verricht ze niet enkel door een machtwoord. Den doofstomme „stak hij de vingers in de ooren, spuwde en raakte zijne tong „aan;” (7: 32) den blinde, „in zijne oogen spuwende, legde hij „de handen op,” waarna deze begon te zien; daarna legde hij

---

[1]) In *οὐδεμίαν......εἰ μή* ligt hier mijns inziens deze beteekenis. Het *εἰ μή* enz. drukt zeker eene exceptie uit, maar vaak zulk eene exceptie, die nauwelijks tot de categorie van hetgeen in de voorafgaande stelling ontkend wordt, behoort of die weinig te beteekenen heeft.

„wederom de handen op zijne oogen, en hij werd geheel ziende." (8: 13, 25). Scholten vermoedt, dat Mt. deze twee wonderen weggelaten heeft, omdat „de genezing hier door middelen ge-„schiedt" en zij hem „al te natuurlijk voorkwam." (MM., bl. 198 vg.) Maar eigenlijke „middelen" zijn deze manipulatiën niet, en zulk eene wijze van genezen heeft niets van „natuurlijks." Ook bij Matth. heet het meermalen, dat Jezus de lijders aanraakte, enz. (8: 3, 15. 9: 18, 25, 29. 20: 34), terwijl die éene trek, het spuwen, door den vierden Evangelist wordt nagevolgd. Wie hier aan „natuurlijke middelen" denkt, hem zou Marcus tot τοὺς ἔξω rekenen. Deze wonderen maken blijkbaar aanschouwelijk, dat de kracht, die den (geestelijk) doove tot het (ware) hooren — als *middel*, om tot de kennis der waarheid te komen — en den (geestelijk) blinde tot het (ware) zien (tot de volle gnôsis) moet brengen, van Jezus zelven uitgaat, met name van den hem inwonenden geest, en wel door middel van zijnen *mond* [1]). Dat de (geestelijk) blinde niet terstond, maar van lieverlede *ziende* wordt, dat hij al volkomener leert zien, is een trek waarvan de symboliek voor de hand ligt, terwijl dit „van lieverlede" bij het hoor-wonder geen zin gehad hebben zou; *hooren* is zelf slechts het begin, *zien* de voltooiing. Verg. *Job* 42: 5. „Ik had van u „*hooren* spreken, maar nu heeft mijn oog u *gezien*."

d. Deze „krachten" van Jezus — zietdaar het wezenlijke in de leer van Jezus, hetwelk de schare treft en in verbazing zet. Ja, Mc. deelt ook wel enkele meer of minder uitvoerige redenen van Jezus mede, maar hij beschouwt den inhoud daarvan zoo weinig als de eigenlijke, de *nieuwe* leer van Jezus, dat hij daarbij nooit van verbazing of geestdrift der hoorders gewaagt, die zich daarentegen bijna geregeld vertoont na een of ander

---

[1]) De Roomsche kerk heeft de beteekenis van deze twee wonderen goed begrepen. Catech. R., II., 2, 67: „Postea vero illi (qui baptismo initiandus est nares est aures salivâ liniuntur, ut quemadmodum caecus ille evangelicus, etc. (Joh. 9: 6 sq.).... ita intelligamus, sacrae ablutionis eam vim esse, ut menti ad „coelestem veritatem perspiciendam lumen afferat." Overigens is buiten twijfel de toepassing van dit gebruik, onmiddellijk na het aan den doop voorafgaand exorcisme, van Romeinsch heidenschen oorsprong. De Romeinen namelijk bestreken het voorhoofd en de lippen van het kind op den achtsten of negenden dag na de geboorte met speeksel, als een middel tegen betoovering: op dien dag namelijk had er bij hen een huiselijk godsdienstig feest plaats; zij noemden dien dag dies lustricus sive nominum. Verg. H. Pfannenschmid, *Das Weihwasser* a. s. w. Hann., 1869, S. 162.

wonder, *Mc.* 2: 12. 5: 20, 42. 6: 51. 7: 37, gelijk ook de krachten, die Jezus doet, de ware reden zijn, waarom de menschen elkander als verdringen om bij hem te komen, *Mc.* 1: 33 (verg. vs. 32 en 34). 1: 45. 2: 2 en 5: 21 (verg. het voorafgaande). 3: 7—12. 5: 24, 31. 6: 33, 55. Zijne krachten zijn zijne leer, en daarom weigert Jezus bij Mc. (8: 12), sterker nog dan *Mt.* 12: 39. 16: 4. een *teeken* te doen: hij wil geen wonderen doen (niet *leeren*), zooals anderen dit van hem verlangen. Niet onjuist karakteriseert Ed. Güder (*Marcus Evang.*, in *Herzog's Real-Enc.*, IX, S. 48 fg.) het Marcus-Evangelie: „Marcus handelt „niet, naar de wijze van Mattheüs, over den organischen samen- „hang, waarin Jezus' verschijning staat met de vroegere open- „baringen Gods aan Israël. Veeleer wil hij aanschouwelijk maken „hoe *de goddelijke heerlijkheid van den persoon* van Jezus Christus, „zijne *met God vervulde verhevenheid en eenigheid*, nog krachtiger tot „ons spreekt uit het *onvergankelijke en bovenmenschelijke van zijne „daden*, dan wel uit zijne redenen. Marcus ontplooit ons in een „aanschouwelijk tooneel, welke zegenrijke en de wereld bewe- „gende werkingen het machtvolle handelende leven van den *Zoon „van God* heeft." Wèl te verstaan, het wezenlijke van de wonderen ligt in hunne symbolische beteekenis; het feit als zoodanig had voor Mc. geene waarde; wel heeft hij gewis geloofd, dat Jezus ook factisch *zinnelijke* wonderen verricht heeft; maar, daar het wezen van het wonder voor hem de daarin verborgen leer was, zoo kon hij, zonder aan hetgeen hij *historische trouw* achtte te kort te doen, vrijmoedig ook zulke wonderen van Jezus verhalen, waarvan hij nooit gehoord had, als hij hiervan maar zeker was, dat hij zóó Jezus niets liet leeren, dan wat deze naar zijne overtuiging werkelijk geleerd had.

9. Ook de schare erkent in zoover, dat de zinnelijke wonderen van Jezus gelijkenissen of symbolen zijn, als zij daardoor den indruk van eene geheime wijsheid van Jezus ontvangt.

Er wordt bij Mc. ook een enkele maal gewaagd van verbazing der schare over de *leer* zelve van Jezus, nml. 1: 21 vgg. en 6: 2. Maar in welk eenen samenhang? Het is de *allereerste* maal, dat Jezus in de synagoge predikt, 1: 21, en toch deelt Mc. zelfs geen woord van den inhoud dezer prediking mede, hetwelk de verbazing der schare over zijne leer kan motiveeren. Zulk eene ongemotiveerde verbazing zou een raadsel wezen, als Mc. ons niet tegelijk met het raadsel den sleutel ter oplossing

had gegeven. Nml. 1: 21 vg. is als het thema, dat vs. 23—27 uitgewerkt of geëxemplificeerd wordt. Het *nieuwe* van Jezus leer, dat zooveel verbazing wekt, is dit dat zij eene leer *met macht* is, een woord, dat krachten werkt, evenals *Lc.* 4: 32 vgg. Deze opvatting wordt bevestigd door *Mc.* 6: 2 (waar men leze: *ἵνα καὶ......γένωνται.* Deze lezing was reeds in den tijd der oudste Handschr. zeer aanstootelijk; de meesten veranderden haar uit eerbied voor Jezus, ten einde zelfs iederen schijn van „Magie von seinem Pfad zu entfernen." Indien *ἵνα* niet echt ware, dan zou het onverklaarbaar wezen, hoe deze aanstootelijke lezing in Codd. C. D. K. in vele *minusc.*, in zeer oude Codd. der *Itala*, in de Syrische vertt. enz. had kunnen insluipen). Hier zegt alzoo de schare: „Welke is de *σοφία*, hem gegeven op- „dat ook zulke krachten door zijne handen geschieden?" In den tijd van onzen Marcus beschouwde het publiek het vermogen, om magische krachten uit te oefenen, als vrucht van *σοφία*. Zoo laat Flavius Josephus (*Antiq. Jud.*, VIII, 2, 5) eenen Joodschen exorcist démonen uitwerpen door de kracht van Salomonische spreuken; hij zelf, Josephus, was ooggetuige van dit bewijs der onvergelijkelijke wijsheid van Salomo: „*γενομένου δὲ τούτου, σαφὴς ἡ Σολομῶνος καθίστατο σύνεσις καὶ σοφία.*" Ook de Jezus van Marcus gebruikt gaarne voor Grieksche ooren onverstaanbare tooverwoorden, als hij zijne wonderen verricht, zooals Thalita Kûmi (5: 41), Effatha (7: 34). Reville (a. w., p. 172) maakt de zeer juiste opmerking, dat Marcus „attache une insistance „toute spéciale aux *paroles prononcées* par Jésus lorsqu'il opère „ses miracles, p. e. 1: 25, 41. 2: 11. 4: 39. 5: 8, 41. 7: 34 „etc., comme si la parole prononcée était la *causa media*, l'in- „strument proprement dit du miracle." Zulk eenen superlatief magischen indruk maakte Jezus bij Mc. op de schare, wat intusschen volstrekt niet in zich sluit, dat Mc. zelf de wondermacht van Jezus beschouwd heeft als eene *σοφία μαγική*; integendeel, hij weigert de wijsheid van Jezus met die van Salomo (d. i. met tooverwijsheid) te vergelijken. De bedoeling is deze, dat het volk, hoewel hun de wezenlijke leer van Jezus verborgen bleef (4: 11), toch den indruk ontving van eene supranatureele, hemelsche *σοφία*, die Jezus bezat en aan de zijnen mededeelde.

10. Hoewel de nieuwe, geheime leer van Jezus, het mysterie, niet bestemd is om altijd verborgen te blijven, zoo is het toch

ongeoorloofd, haar voor nog onbevoegde ooren uit te spreken.

Het eerste zegt Jezus uitdrukkelijk (4: 21, 22): „Brengt men „de lamp wel, om onder de koornmaat gezet te worden, of on-„der de bank?" enz.

Het andere is de *wezenlijke* bedoeling van al die pll., waar Jezus, volgens Mc., verbiedt van zijne wonderen te spreken. Als men al deze plaatsen leest, dan zal men moeten erkennen, dat, *bij letterlijke opvatting van het verhaalde,* dit verbod bijna altijd openbare *onzin* is; alleen 7: 36 en 8: 26 heet het, dat het wonder niet ten aanschouwen van de schare geschiedde. Het is nml. onzin voor ieder, die Marcus niet begrijpt. Men lette bij deze plaatsen op het volgende:

a. Aan de bezetenen wordt het *nooït* verboden, om van hunne genezing te getuigen. Eens wordt dit zelfs uitdrukkelijk *gelast* (5: 19). Geen wonder! In hetgeen de démonenuitwerpingen afschaduwen (nml. de bekeering der heidenen van de afgoden tot God) was niets, wat men verborgen te houden had; dit ging nog geheel en al buiten de hoogere gnôsis om.

b. Aan de démonen zelve wordt het ten gestrengste verboden, Jezus als den Zoon van God openbaar te maken (1: 25, 34. 3: 12), en wel 1°. omdat „de Zoon van God" als zoodanig in het geheel niet openbaar worden mocht vóór zijnen dood, gelijk uit een soortgelijk verbod op pll. als *Mc.* 8: 30 enz. blijkt; en 2°. omdat het beneden de waardigheid van den Zoon van God was, geloofsbrieven van de démonen te ontvangen.

c. De bedoeling van de overige plaatsen is deze, dat het den n e o p h y t geenszins vrijstaat, om terstond gerucht te maken van zijne nog pas begonnen, halve christelijke verlichting, laat staan om als evangelieprediker op te treden. Dit is ook wezenlijk de strekking van hetzelfde verbod bij Mattheüs en Lucas, gelijk wij ook bij dezen reeds de aanvangspunten der gnostische beschouwing zien, waarvan trouwens reeds de Paulinische brieven enkele elementen bevatten.

d. Wie het geheim der gnôsis openlijk uitspreekt voor eene schare, die de hoogere waarheid niet dan averechts kan verstaan, hij maakt dat de leeraar der gnôsis niet meer veilig in het openbaar verschijnen kan, *Mc.* 1: 45.

11. Nog rest de vraag: in hoever het Marcus-evangelie zich, uit het oogpunt der tegenstelling van *exoterische* en *esoterische* evangelieprediking onderscheidt van de beide andere synopt. Evan-

geliën? Ook deze Evangeliën verklaren, dat Jezus tot het volk alleen *in gelijkenissen* sprak (*Mt.* 13: 10 vgg. 34 vg. *Lc.* 8: 9 vgg.) In beginsel schijnt er alzoo geen verschil te bestaan. Intusschen laat alleen Mc. deze tegenstelling ook in de christelijke gemeente voortduren, zoodat hij, afgezien van de door hem beschreven symbolische verhalen, niets van Jezus' leer over het Koninkrijk Gods opneemt in zijn boek, dat toch *voor de christelijke gemeente* bestemd is, terwijl Mt. en Lc. zeer veel van deze leer van Jezus in hunne boeken mededeelen. Nogtans geldt het evenzeer van deze twee, als van Mc., dat de zoogenaamde feiten, die zij berichten, door hen alleen met een dogmatisch doel worden medegedeeld, of dat zij ze, evenzeer als Mc., willen opgevat hebben als eene symbolische prediking.

Wel waren deze Schrijvers voor zich zelven hiervan overtuigd, dat inderdaad de levensgeschiedenis van Jezus zich *in het algemeen* op eene dergelijke wijze moet hebben toegedragen, als zij haar voorstelden; maar zij zouden gewis voor de historische waarheid van de meeste der door hem medegedeelde bijzonderheden niet hebben willen instaan, gelijk trouwens al het zoogenaamd historische voor hen geene waarde had, indien het niet dienstbaar was aan een leerstellig doel.

S. Hoekstra Bz.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Inleiding tot de leer van God, door J. J. Doedes, Hoogleeraar in de Godgeleerdheid. Te Utrecht bij Kemink en Zoon, 1870 292 blz.

Met deze „Inleiding tot de leer van God" ontvangen wij een van de vruchten van het „opzettelijk en voortgezet grondig onderzoek", dat prof. Doedes „meer dan tien jaren" aan de „natuurlijke godgeleerdheid" gewijd heeft bij zijn academisch onderwijs. Het verdient dus de hoogste belangstelling van een wetenschappelijk gevormd publiek. De schrijver wil ook geacht worden zich tot zulk een publiek te wenden, als hij zegt; „Deze Inleiding rekent op onpartijdige lezers, zooals er, gelijk ik vertrouw, onder alle richtingen en fractiën nog wel te vinden zijn. Bij het lezen verlieze men niet uit het oog, dat het hier in de eerste plaats beginselen, standpunten, zienswijzen geldt, niet de personen, die aan de door mij bestreden zienswijzen hunne goedkeuring schenken of op een door mij bestreden standpunt staan of van de door mij bestreden beginsels uitgaan." Welke toch is de overtuiging, waardoor het aan een ernstig man alleen geoorloofd is om deze onderscheiding tusschen de personen en de zienswijzen, die zij huldigen, zelf te maken en aan anderen aan te bevelen? Deze overtuiging, dat men te doen heeft met achtingswaardige menschen, in wie geen ongegronde willekeur tot de verdedigde zienswijze drijft, maar de drang van het levendig gevoel van plicht; die derhalve met hunne gehoorzaamheid aan overtuiging en geweten den wil van God doen. En die onderscheiding tusschen de zienswijzen en de personen, die haar voorstaan, is onder de allereerste voorwaarden, waarvan iemands toelating in den kring van de aristocratie der wetenschappelijk

gevormden en zijn verwerving van belangstellend gehoor in dien kring afhangt. De bevoorrechting die men geniet wanneer men, zooals Dr. Doedes hier, onderscheid weet te maken tusschen de zienswijzen en de personen, die haar verdedigen, komt vooral aan het licht, zoo wij er de beklagelijke bekrompenheid van hen mede vergelijken, die in hun tegenstanders eenvoudig „vijanden van de waarheid", „belagers van godsdienst en christendom," „aanranders van het allerheiligste" plegen te zien. Dezen laten in hunne polemiek onderstellingen doorschemeren omtrent oorsprong en drijfveeren van de eene of andere hun mishagende zienswijze, welke ieder eerstbeginnende in wetenschappelijke menschenkennis eenvoudig belachelijk zou vinden, indien het niet tevens zoo diep bedroevend was, dat, op godsdienstig gebied, het onontwikkelde volk uit hoogen en lagen stand maar niet schijnt verlost te kunnen worden van leiders, die vreemdelingen zijn in het abc van de wetenschappelijke anthropologie.

Ik behoef niet opzettelijk te herinneren, dat dit werk met groote duidelijkheid en nauwkeurigheid geschreven is. De schrijver wil liever de aanmerking beloopen, dat hij niet zelden in herhalingen vervalt, dan den minsten twijfel omtrent zijn eigenlijke meening bij de lezers laten ontstaan. Men bemerkt aan den stijl, dat het mondeling onderwijs in de collegie-kamer de onderste grondslag is, waarop dit letterkundig getimmerte is opgetrokken, en wel een onderwijs, waarbij de behoefte van de minst bevattelijke hoorders aan eene met geringe wijziging herhaalde uiteenzetting van hetgeen reeds eenmaal duidelijk is gezegd in het oog wordt gehouden. Bij dien blijkbaren toeleg op duidelijkheid baart het wel eenige bevreemding, dat Doedes niet gelukkiger geweest is in de keus van den titel. Zelf wisselt hij in zijn boek de uitdrukking „leer van God" af met „Godsleer" en „leer aangaande God." De toeleg op duidelijkheid zou, dunkt mij, de voorkeur hebben moeten schenken aan een van beide laatstgenoemde uitdrukkingen. De zegswijze „leer van God" *kan*, naar analogie met „leer van Jezus" en „leer van de Apostelen", beteekenen „de leer die God voordraagt". Maar van Dr. Doedes, die in de voorste rijen staat van een kerkelijke richting, in wier boezem men „het Woord Gods" in den letterlijken zin van „het door God *gesproken* woord" opvat, zullen niet wij, die Prof. Doedes achten als een geleerd man, maar zij, die de onhoudbaarheid van het geloof aan een op menschen wijze spre-

kenden God niet zoo helder inzien, onwillekeurig verwachten dat hij "leer van God" in dien zin gebruikt. Ik zou „Godsleer" gekozen hebben.

De schrijver stelt op juistheid van uitdrukking zoo hoogen prijs, dat hij nu en dan zelfs tegen het gevestigd spraakgebruik te velde trekt. Zóó (bl. 285) tegen de uitdrukking *moderne* en *nieuwe* richting als naam voor het standpunt, waarvan ons Theologisch Tijdschrift een wetenschappelijke vertegenwoordiging zoekt te geven. Doedes heeft volkomen gelijk als hij zegt, dat er in die uitdrukking geenerlei aanwijzing ligt van het karakter der zienswijze die er mede bedoeld wordt. Hij brengt afdoende voorbeelden bij van de onbestemde beteekenis van het woord *modern.* Raymond Sabieude schrijft in de eerste helft der 15de eeuw, over „moderni Principes"; een katholiek tijdgenoot van Luther noemt *dezen* en zijne medestanders „doctos *modernos*" Heereboort spreekt in 1650 van Philosophia „*moderna*;" Joh. Musaeus schrijft, in 1678, „nonnulli alii ex Theologis *modernis* sentiunt"; in onze eeuw omvat D. F. Strauss in de benaming „*moderne* Theologie" „alle nicht speculativen Dogmatiken von der Reinhard'schen an bis zu der von Schleiermacher und Nitsch"; Erdmann schrijft; „Betrachten wir aber in der *modernen* Theologie den locus de miraculis, so bieter er eine ziemlich kläglichen Anblick. Die Einem sprechen von höheren, unbekannten Naturgesetzen, nach welchen die Wunder Christi geschehen seijen. Andere sehen darin eine Beschleunigung der uns bekannten, die Dritten behaupten eine Elasticität derselbe;" Ulrici zegt van „die *moderne* Theologie": „Statt auf Beweise beruft sie sich allerdings auf die s. g. Autorität. Man giebt dem Zweifler die h. Schrift in die Hand." Prof. Doedes, die naar deze voorbeelden niet gezocht heeft, had zich uit de Kerkgeschiedenis van Prof. Moll nog de uitdrukking „*moderne* devotie" uit de eeuwen vóór de reformatie kunnen herinneren, ter aanduiding van de christelijke reactie tegen de verbasterde kerk. Wat ons betreft: ik weet het niet zeker en heb geen lust om er nader onderzoek naar te doen; maar, hebben wij, in 1858, die benaming niet ontvangen van D. T. Huet met zijn „Wenken opzigtelijk Moderne Theologie"?

Uit de door Doedes aangevoerde voorbeelden leeren wij, dat de uitdrukking *modern* voor eene nieuw opgekomen zienswijze, die zich van hetgeen tot haar opkomst voornamelijk in zwang was belangrijk onderscheidt, zóó natuurlijk voor de

hand ligt, dat zij *te allen tijde* in gebruik kwam. Een welsprekende opwekking dat wij ook nu van de ijdele poging moeten afzien, om het onbedwingbare instinct, waarmede een of ander spraakgebruik zich vormt, te beteugelen· Ik voor mij neem noch de benaming *modern* noch *nieuw* in bijzondere bescherming. Onder mijne geestverwanten ben ik niet de eenige, die in plaats daarvan wel eens geschreven heeft, "kritisch-historische" of historisch-kritische" richting. Maar tegen een algemeen gebruik van deze benaming zou Doedes nog krachtiger protesteeren. Daar elke strijd tegen dergelijk spraakgebruik hopeloos is, moeten wij maar geduld oefenen. Onze kritisch-historische opvatting van godsdienst en Christendom zal evenmin altijd *modern* blijven heeten als Luther en zijn vrienden den naam van „docti moderni" zijn blijven dragen.

Ik heb nog een ander voorbeeld hoe de toeleg op nauwkeurigheid van uitdrukking den hoogleeraar Doedes tegen het spraakgebruik doet strijden. De zegswijze „gelooven op gezag" keurt hij daarom af, omdat „gelooven" altijd in een of ander opzicht met »vertrouwen" verbonden is, en iemand dus niet door een bevel kan worden opgelegd, terwijl van „gezag" eigenlijk alleen spraak kan zijn waar plaats is voor gebieden of bevelen. Hij zegt (bl. 28): „Meermalen wordt echter van gezag gesproken, waar men toch niet aan een recht van gebieden, of aan een gebod of bevel gedacht wil hebben, op het gebied namelijk van wetenschap en zedelijkheid. Gezag wordt op het gebied der wetenschap toegeschreven aan geleerden, aan hunnen naam, hunne getuigenis, hunne geschriften. Gezag wordt in het zedelijke toegeschreven aan al wat voor eerbiedwaardig wordt gehouden, aan de oudheid, aan den ouderdom. Hier nu is, omdat aan geen gebieden of bevelen gedacht moet worden, het gebruik van het woord „gezag" ten eenenmale misplaatst. Hier hebben wij te denken aan *overwicht* van den meerdere tegenover den mindere, aan wetenschappelijk of zedelijk overwicht, dat iemand heeft of uitoefent door het vertrouwen, dat hij inboezemt, of dat anderen laten gelden wegens het vertrouwen, dat zij — daargelaten of hij het verdient — in hem als den meerdere stellen".... — Het woord „autoriteit" verdient dan verre de voorkeur." Derhalve: *de voorkeur verdient het oorspronkelijk latijnsche woord, hetwelk in het Nederlandsch gewoonlijk met „gezag" wordt overgezet.* Doedes zegt: *Gezag wordt zoo en zoo gebruikt.* Volkomen waar; wij hebben dus hier te doen met het spraakgebruik, en daarom zal

Prof. de Vries, bij de bewerking van dit woord voor het Woordenboek, vragen: het spraakgebruik van wie? Ongetwijfeld zal hij voorbeelden uit onze *beste schrijvers* bij de hand hebben, en dus ook weder bij het woord „gezag" aantoonen, hoe, in de levende volkstaal, de eene beteekenis, die aan een woord in het gebruik wordt gegeven, zich ontwikkelt uit de andere beteekenis. Gezag heeft iemand dan eerst als hij er heeft die zich door hem laten *gezeggen*; men kan zich door iemand laten gezeggen, omdat hij de macht of het recht heeft van te gebieden, en ook omdat men zijn wetenschappelijk of zedelijk overwicht gevoelt, en zich dus met vertrouwen door hem laat voorlichten. Vandaar dat het woord gezag *allereerst* aan hen wordt toegekend, die *de macht of het recht* hebben om een gebod te doen gehoorzamen of de ongehoorzaamheid daaraan te straffen, en, *in een tweede beteekenis,* aan hen, die *aanspraak* hebben, of in een bepaalden kring geacht worden *aanspraak* te hebben, op vertrouwen ten gevolge van hun wetenschappelijk of zedelijk overwicht. Op het gebied van de linguistiek wil Dr. Doedes een abstracte methode toepassen, welke geen normatieve waarde toekent aan het verba valent usu in het algemeen en aan het spraakgebruik van de beste schrijvers in het bijzonder. Die methode toepassende bij de beoordeeling van het eerste eenigzins volledige Woordenboek het beste, zou hij de helft van den inhoud moeten schrappen en de beste daarin aangehaalde schrijvers wegens berispelijk taalgebruik aanklagen. Waar Doedes meer dan eens tegen de juistheid van eene of andere uitdrukking opkomt, strijdt hij meestal tegen onveranderlijke feiten uit de geschiedenis van de ontwikkeling en het gebruik der taal, feiten, met het oog waarop de taalwetenschap de buigzaamheid van de taal roemt, welke maakt dat er geen onoverzienbare voorraad van woorden ontstaat, omdat de woorden, nevens hun eerste en min of meer grammatikale beteekenis, ook nog afgeleide, uit nevengedachten en verwisseling van oogpunten voortgesproten, beteekenissen plegen te verkrijgen. Indien men het onderscheid tusschen de wetenschappelijke methode, die in onze eeuw als de eenig ware en doeltreffende door steeds meerdere beoefenaars van wetenschappen wordt gehuldigd, en de vroeger gevolgde methode hierin gelegen moet achten, dat men heden ten dage de werkelijkheid opspoort en ondervraagt met belangeloozen eerbied, den werkelijken toestand en toedracht der dingen ongedwongen laat getuigen, om van die getuigenissen uit te gaan bij de verklaring en de waardeering van de werkelijkheid, dan

moeten wij in Prof. Doedes, ook met betrekking tot zijne methode in de linguistiek, den anti-modernen geleerde zien.

Dr. Doedes heeft zijn boek verdeeld in vijf paragrafen, waarvan elke dan met meerdere of mindere uitvoerigheid ontwikkeld wordt. Ik laat ze hier volgen:

§ 1.

»De leer van God zet uiteen, niet wat wij aangaande God weten, maar wat wij aangaande Hem moeten gelooven. Onderscheid tusschen „gelooven en weten".

§ 2.

„Een vrij onderzoek naar hetgeen wij aangaande God te gelooven hebben is volstrekt noodig, gelooven op iemands autoriteit is hier misplaatst, gelooven op gezag is hier en overal elders onmogelijk. Het geloof aan God moet gerechtvaardigd worden zonder een beroep op eenig gezag of eenige autoriteit."

§ 3.

„Belangrijkheid van de Godsleer. Verband tusschen hetgeen men al of niet aangaande God gelooft en de wereldbeschouwing die men huldigt, tusschen onze wereldbeschouwing en onze godsdienst. De godsdienst wordt door de wereldbeschouwing bepaald en de wereldbeschouwing door de godsleer. Tweeërlei wereldbeschouwing, de naturalistische en de supra-naturalistische. Alleen met de laatste kan het Christendom vrede houden, niet met de eerste, door welke het, even als de godsdienst in het algemeen, buiten gesloten wordt."

§ 4.

„Historisch Overzigt van de wijze, waarop de leer van God in de Christelijke kerk is behandeld."

§ 5.

„De wijze waarop men bij de behandeling van de Godsleer moet te werk gaan. Men heeft eerst aan te toonen, welk geloof aan God eigenlijk door de godsdienst geëischt wordt, daarna

te doen zien, hoe dat geloof aan God door de wetenschap gerechtvaardigd wordt."

In *drie* bladzijden wordt *de bewoording* van deze *vijfde* paragraaf nog eens toegelicht en gerechtvaardigd, en dan is het boek op bl. 269 ten einde. Dit is geheel in overeenstemming met den titel van het boek, die niet aankondigt „De leer van God", maar een „Inleiding tot de leer van God." De lezer, die, met herinnering van den titel, in de op het Voorbericht onmiddellijk volgende Inhoudsopgave deze *vijfde* paragraaf leest, moet het voor hem liggende boek natuurlijk houden voor het eerste kleiner gedeelte van een werk, dat nog wel minstens een paar lijvige boekdeelen zal moeten bevatten, om de architectoniek te bevredigen welke aesthetische proportie verlangt tusschen den omvang van het gebouw en den omvang van de vestibule, die tot het gebouw inleidt. Hij vindt in de bewoording der hier voorafgaande paragrafen, met uitzondering misschien van het laatste gedeelte der derde, geen bezwaar tegen die verwachting. Leest hij nu echter deze „Inleiding" door tot aan bl. 266, de vijfde paragraaf, dan moet hij zich afvragen of het den schrijver wel ernst is geweest met dien titel en met de voorstelling van den inhoud der vijfde paragraaf als een nog toekomstig gedeelte van zijne taak. Althans een gedeelte van den inhoud der vijfde paragraaf schijnt mij toe reeds genoegzaam behandeld te zijn in het voor mij liggende boek. Ik meen, dat het eerste gedeelte van de compleete Godsleer van Dr. Doedes, de aanwijzing „welk geloof aan God eigenlijk door de godsdienst geëischt wordt" reeds in de derde paragraaf te duidelijk en te breedvoerig is gegeven om haar slechts een *voorloopige* aanwijzing te kunnen noemen.

Men zou mij kunnen antwoorden met verwijzing naar de tweede paragraaf, vergeleken met een gedeelte van de ontwikkeling der derde paragraaf. In die tweede wordt alle gelooven op gezag zeer nadrukkelijk afgewezen, en de eisch gedaan, dat het geloof aan God moet gerechtvaardigd worden. En in de ontwikkeling der derde paragraaf vinden wij wel een met wetenschappelijke gronden gestaafde aanbeveling van de supranaturalistische wereldbeschouwing als de alléén juiste, maar wat „den eisch van de godsdienst" betreft, deze wordt bij die derde paragraaf wel omschreven maar niet met wetenschappelijke gronden gestaafd. Welnu, indien alle gelooven op gezag wordt afgekeurd, dus ook

het geloof op gezag van Prof. Doedes, dat de godsdienst eischt »de erkenning van een persoonlijken God, die van het Heelal onderscheiden, boven het Heelal verheven, tot het Heelal in voortdurende betrekking staat," waarop kan de instemming met deze omschrijving van den eisch der godsdienst dan anders rusten dan op gronden, die uit wetenschappelijk onderzoek voortvloeien en daaraan hunne stevigheid ontleenen? Wij moeten dus wel aannemen, dat de aanwijzing welk geloof aan God door de godsdienst wordt geëischt hier nog slechts eene voorloopige is, en dat te meer, omdat Dr. Doedes de wetenschappelijke gronden, die voor zijn supranaturalistische wereldbeschouwing pleiten hier eigenlijk meer geschetst dan breedvoerig ontwikkeld heeft.

Inderdaad het schijnt zoo, maar het is toch zoo niet. Ook al moesten wij hetgeen in deze „Inleiding" omtrent „het geloof aan God, dat door de godsdienst wordt geëischt," voorkomt als slechts voorloopig aanmerken, in overeenstemming met de letter van de vijfde paragraaf, die de aanwijzing van den eisch der godsdienst als iets dat nog toekomstig is voorstelt: die opzettelijke en nog breedvoeriger aanwijzing zou toch op het standpunt van Prof. Doedes niet anders uitvallen. Wat toch lezen wij in de omschrijving van den inhoud der vijfde paragraaf (bl. 267). „Het is duidelijk, dat de eisch der godsdienst en de getuigenis der wetenschap ieder op zich zelf beschouwd moeten worden. De eisch der godsdienst wordt niet met het oog op de getuigenis der wetenschap gedaan en de getuigenis der wetenschap voegt zich niet naar den eisch dien de godsdienst doet." De wetenschap, wier stem Dr. Doedes pas wil gehoord hebben *nadat* de eisch der godsdienst zonder raadpleging van de getuigenis der wetenschap is in het licht gesteld, is (bl. 267) „het wel geordend geheel van alle menschelijke kennis," en zij rechtvaardigt het geloof aan God, dat door de godsdienst wordt geëischt, „als men meer in het bijzonder acht geeft op den mensch (inzonderheid met betrekking tot zijn zedelijk verpligtings-bewustzijn, tot zijn geloof aan onsterfelijkheid en tot zijn gevoel van behoefte aan gemeenschap met een Hooger Wezen beschouwd), op de natuur en op de wereldgeschiedenis." Op *die rechtvaardiging door de wetenschap* heeft prof. Doedes dus het oog, wanneer hij in de tweede paragraaf *een vrij onderzoek* naar hetgeen wij aangaande God te gelooven hebben *volstrekt noodig* keurt, alle geloof *op gezag* afwijst en den eisch stelt, dat het geloof aan God

„moet gerechtvaardigd worden." — Doch *op welken grond* steunt nu de aanwijzing omtrent hetgeen gehouden moet worden voor den eisch der godsdienst, indien zij niet steunt op den wetenschappelijken grond van vrij wetenschappelijk onderzoek?

Hebben wij hier alléén te doen met een feil in de redactie van de tweede en de vijfde paragraaf? Is die scherpe *afscheiding* tusschen het eerste gedeelte van de Godsleer, de aanwijzing van den eisch der godsdienst, en het tweede gedeelte, de rechtvaardiging van dien eisch door de wetenschap, den hoogleeraar misschien uit de pen gevloeid, en moeten wij zijne bedoeling zóó opvatten, dat hij ook het inzicht in den eisch der godsdienst wil laten ontstaan uit een vrij, van alle gezag onafhankelijk onderzoek? Men zou zich ter aanbeveling van een bevestigend antwoord op deze vragen kunnen beroepen op de ontwikkeling van de derde paragraaf, als een bewijs der praktische onuitvoerlijkheid van die scherpe afscheiding der twee gedeelten van deze Godsleer. Dáár wordt de supranaturalistische wereldbeschouwing boven de verschillende schakeeringen van een andere wereldbeschouwing gesteld en krachtig aanbevolen op wetenschappelijke gronden, derhalve behandeld met het oog op de getuigenis der wetenschap. Die wereldbeschouwing wordt echter in zoo nauwen samenhang met den eisch van de godsdienst gebracht, dat wij ons moeielijk kunnen voorstellen, hoe de eene van die Siameesche tweelingen zich heeft kunnen ontwikkelen zonder ooit een oog te slaan naar denzelfden kant: de getuigenis der wetenschap, waarheen het oog van de andere tijdens hare ontwikkeling gericht was. Ik voor mij kan echter niet anders zien, dan dat prof. Doedes *wel* den grond noemt waarop de rechtvaardiging rust van het geloof aan God, hetwelk door de godsdienst wordt geëischt; die grond is niet eenig gezag van wien ook, maar de getuigenis der wetenschap, die ten gevolge van vrij onderzoek verkregen is. Maar hij noemt *niet* den grond, waarop het recht steunt om dit of dat als den eisch van de godsdienst voor te dragen. Het vrije onderzoek naar de getuigenis der wetenschap voor deze aangelegenheid is die grond niet. Het is hem ernst met die scherpe afscheiding van de twee gedeelten zijner Godsleer. Meer dan eens komt in zijn werk omtrent de Godsleer *in haar geheel* een soortgelijke zinsnede voor als deze (bl. 39): „De leer van God eischt een vrij en zelfstandig onderzoek, waarvoor de geloovige Christen niet bevreesd be-

hoeft te zijn en waaraan allerminst de christelijke godgeleerde zich mag onttrekken." Hier wordt het „vrij en zelfstandig onderzoek" aan iemand, die reeds een geloovig Christen is, die dus den eisch der godsdienst reeds kent en opvolgt, aangeraden. De erkenning van de waarheid der godsdienstige gevoelens en overtuigingen, waardoor iemand naar het oordeel van Prof. Doedes een geloovig Christen en eventueel een aankomend christelijk godgeleerde begint te zijn, gaat hier aan het vrij en zelfstandig onderzoek in tijdsorde vooraf.

Ten einde het standpunt, hetwelk Prof. Doedes volgens deze „Inleiding" inneemt te leeren kennen is het hoogst belangrijk om te weten, waaraan hij het recht ontleent om dit of dat als eisch van de godsdienst en van het christendom te laten gelden In de vraag naar het recht van dien eisch ligt van zelf opgesloten, omdat zij er eigenlijk één mede is, de andere vraag: waaraan prof. Doedes het recht ontleent om zijne opvatting van godsdienst en christendom als de juiste omschrijving van de godsdienst en het christendom te laten gelden? Wij lezen (bl. 258): „Ook al kon men bewijzen, dat de wetenschap iets geheel anders getuigt dan wij stellen, dat werkelijk het geval is, toch zou de eisch van de godsdienst kunnen zijn het geloof aan eenen persoonlijken God, die boven het Heelal verheven, in voortdurende betrekking tot het Heelal staat." Er is, dunkt mij, geen ontkomen aan dit dilemma: het recht tot deze of die opvatting van de godsdienst en haren eisch ontleent men òf aan eene wetenschappelijk voortschrijdende bewijsvoering òf aan eenig gezag, hetzij het gezag van God, hetzij dat van medemenschen, hetzij dat van zijn eigen beslissing. Een derde is er niet. Zou Dr. Doedes in zijne opvatting van den eisch der godsdienst, de grondslag, die hij wil dat gelegd zij voordat de wetenschap met hare rechtvaardiging begint, dan werkelijk uitgaan van eenig gezag, en dus voor de instemming met dit eerste gedeelte van zijn Godsleer gelooven op gezag eischen? Dit denkbeeld is mij in die mate bevreemdend, indien ik er den beslissenden toon mede vergelijk waarop Doedes over de noodzakelijkheid van vrij onderzoek zonder den druk van eenig gezag spreekt zij het dan ook met betrekking tot het tweede gedeelte zijner Godsleer, dat ik het aan mijne lezers niet durf aanbevelen zonder eene nog opzettelijke bewijsvoering. Ik ben bijzonder bang voor de verdenking van aan iemand een gevoelen te hebben willen

toeschrijven, of, zooals men zegt, toedichten, dat hij misschien met verontwaardiging van zich afwijst. Kon men een opstel aan de pers overleveren zonder de mogelijkheid te doen ontstaan, dat nu ook inzage er van nemen, die niet behooren tot de ridderlijke aristocratie van wetenschappelijke beschaving, dan was er geen reden om te vreezen. Indien er in een kring van de aristocratie van geld en aanzien over een voor het landvolk weldadige onderneming wordt beraadslaagd, dan zal geen der aanwezigen door een ander worden verdacht, dat hij bij zijn advies vermeerdering van eigen inkomsten met eenige guldens 's jaars op het oog heeft. Evenmin behoef ik er voor te vreezen, dat men mij in den kring van die aristocratie des geestes zal verdenken van het standpunt van Prof. Doedes anders te hebben willen karakterizeeren dan het verdient, indien ik mij soms in die karakteristiek had vergist.

Is het dan werkelijk waar, wat de vijfde paragraaf, en in verband daarmede de tweede, ons leeren, dat het vrije dus wetenschappelijke onderzoek buiten den druk van eenig gezag, hetwelk de schrijver aanbeveelt, wel wordt toegelaten voor het tweede maar niet voor het eerste gedeelte van de Godsleer? Men oordeele zelf.

Hetzij dat ik naar een bepaalde zaak een onderzoek instel, hetzij dat ik omtrent diezelfde zaak een beslissende uitspraak doe, die òf het einde is van een onderzoek òf het onderzoek vervangt: in beide gevallen moet ik ter aanduiding van die bepaalde zaak hetzelfde woord gebruiken, dat de taal er voor aanwijst. Maar heeft dat woord dan in beide gevallen volkomen dezelfde beteekenis; drukt het dan in beide gevallen hetzelfde hoofddenkbeeld met volkomen dezelfde nevengedachten uit? Immers neen. Zoo ik een beslissende uitspraak doe, bijvoorbeeld, omtrent het wezen van het christendom, dan vertegenwoordigt het woord *christendom* voor mij de juiste definitie van het christendom, waarin als nevengedachten het oordeel òf aangeduid òf opgesloten ligt over andere afgewezen definities. Maar *het christendom* als vertegenwoordigend woord voor die *juiste* definitie kan niet in volkomen dezelfde beteekenis het aangeduidde voorwerp zijn van onderzoek in de uitdrukking „onderzoek naar het wezen van het christendom.” Want het begrip van een *onderzoek* brengt mede, dat men de beslissende uitspraak over de juiste definitie nog niet doen kan of haar nog wil terughouden. Toch doet

men hier een onderzoek naar een bepaalde zaak, die in de taal wordt genoemd met een woord, dat een beteekenis heeft. Hieruit volgt, dat een onderzoek naar een zaak, die met een woord van meer of minder vaste beteekenis in de taal wordt genoemd, reeds aanstonds een beperkte vrijheid geniet. Een onderzoek dat zijn voorwerp aankondigt geeft met het daarvoor gebezigde woord onvermijdelijk een *voorloopige* definitie. In een wetenschappelijken dampkring is evenwel *deze* gebondenheid geen drukkende of geen onverbreekbare gebondenheid. Geen drukkende gebondenheid. De aanduiding van het voorwerp des onderzoeks met het gewone woord wordt natuurlijk geacht slechts te bepalen de bijzondere sfeer of klasse, waartoe de zaak behoort, en de algemeene begrippen waaronder het, in onderscheiding van anderen, moet gesubsumeerd worden. Het woord met zijne beteekenis, dat het voorwerp van het onderzoek noemt, is de uitdrukking van het in wetenschappelijken zin bestaande vooroordeel omtrent een mogelijke uitkomst van het onderzoek. Zoo weet ik, dat ik bij een „onderzoek naar het wezen des christendoms" mij mét een verschijnsel van menschelijk godsdienstig leven moet bezig houden. Deze bepaling van de grenzen van mijn onderzoek, deze beperking dus van de vrijheid van het onderzoek, is evenmin een onverbreekbare gebondenheid, die de vrijheid opheft. Er wordt mij voorgesteld, bij voorbeeld, „een onderzoek naar de levenskracht." Deze formuleering van mijne taak zal mij in een wetenschappelijken dampkring de borst niet beklemmen, want ik weet dat men mij geen verwijten zal doen, nog minder mij den toeleg van iemand te misleiden zal toeschrijven, indien ik heb aangewezen, dat het bestaan eener afzonderlijke levenskracht meer dan twijfelachtig, ja, volstrekt onaannemelijk is. Het is evenwel duidelijk, dat een onderzoek wat den omvang van zijn grenzen en de vrijheid zijner beweging aangaat beperkter moet worden, naarmate men over het juiste begrip van de zaak onder de deskundigen tot min of meer volkomen overeenstemming begint te komen. Zóó geschiedt het, dat er eindelijk van het een of ander gezegd wordt, dat het geen punt van onderzoek meer uitmaakt. Op de markt van het wetenschappelijk leven, wier bezoekers maar voor een deel schuchtere of sceptische geesten zijn, gaan er natuurlijk ook rond, die zich in het bezit achten van het juiste begrip der zaak, die met dit of dat woord wordt aangeduid. Maar zij eischen nu niet dat *hun* begrip de beteekenis van dit

of dat woord zóó beheersche, dat wie het gebruikelijke woord bezigt nu ook verplicht zou zijn om er hun begrip aan te hechten. Zij verwachten de voorkeur voor hun begrip van de voortgezette wisseling van gedachten op de markt, dus van het vrije onderzoek, en geven derhalve verlof, dat het gebruikelijke woord het taalteeken blijve ook voor die begrippen omtrent de daardoor aangeduide zaak, welke met hun begrip nog niet volkomen overeenstemmen of er misschien hemelsbreedte van verschillen.

Juist het tegenovergestelde van deze plichtmatige usantie op de markt van het wetenschappelijk leven vinden wij dáár bij Dr. Doedes, waar hij gerekend kan worden met de ontwikkeling van den eisch der godsdienst, het eerste gedeelte van zijne Godsleer, bezig te zijn. Wat toch lezen wij op bl. 2? Dit: „Wordt door ons bij de behandeling van de Godsleer het woord „God" gebezigd, wij bedoelen daarmede iets meer dan in het algemeen een laatsten grond of laatste beginsel, of een laatste oorzaak van alle dingen, iets meer dan iets zeer algemeens, zeer onbepaalds, zeer onbestemds. Wij bedoelen dan zeer bepaald het Hoogste Wezen als persoonlijk bestaande gedacht, als zich volkomen van zich zelve bewust. Bedoelt men er dit niet mede, wil men de gedachte aan persoonlijkheid, aan zelfbewustheid buitengesloten hebben, dan is verkieslijk zich het gebruik van het woord „God" te ontzeggen, om alzoo verwarring te voorkomen en den schijn van misleiden te ontgaan." Neemt de leerling van Doedes dus de taak op zich van „een onderzoek naar hetgeen wij aangaande God te gelooven hebben" hij vindt zich dan al aanstonds zóó enge grenzen, binnen welke dat onderzoek zich mag bewegen, aangewezen, dat alle onderzoek eigenlijk reeds is afgesneden. *Het zelfbewuste persoonlijke leven van God* behoort niet tot het onderzoek; dit is door het gebruik van het woord „God" reeds erkend. Wie van deze erkenning niet uitgaat, en toch zegt, dat onderzoek te doen, sticht niet alleen verwarring maar laadt ook op zich den leelijken schijn, dat hij iemand misleiden wil. Doch is een onderzoek misschien geoorloofd en vrij met betrekking tot de nadere bepaling, die van dat zelfbewuste persoonlijke leven van God, van zijne betrekking tot het Heelal moet gegeven worden? Met het oog op *de bewoording* van de derde paragraaf moeten wij ontkennen. Wij lezen daar: „Alleen met de laatste (de supranaturalistische wereldbeschouwing) kan het Christendom vrede houden, niet met de eerste (de door Doedes ge-

noemde naturalistische), door welke het, even als de godsdienst in het algemeen, buitengesloten wordt." „De geloovige Christen," wie wij boven gerustgesteld hoorden worden, dat hij „voor een vrij en zelfstandig onderzoek niet behoefde te vreezen", hij wordt zoodoende voor dat onderzoek niet aangemoedigd. Maar wij doen veiliger, indien wij die bewoording van de derde paragraaf met betrekking tot de vereischte „wereldbeschouwing" niet sterk drukken. Ik vermeldde het reeds, dat er in een deel van de ontwikkeling der derde paragraaf met wapenen uit het tuighuis van de wetenschap wordt gestreden. Wij hebben in hetgeen hier over verschillende wereldbeschouwing voorkomt eigenlijk een ter onjuiste plaatse ingevoegd *fragment* uit het *tweede* gedeelte van de Godsleer. Hier wordt de getuigenis der wetenschap gehoord. Zóó op bl. 74: „Gaat men van de nauwkeurige beschouwing van den mensch, van de natuur en van de wereldgeschiedenis uit, en niet a priori van het Eéne Oneindige, dan kan het laatste woord niet de leer zijn van een onpersoonlijk Al." Zie ook bl. 97, waar het oog op de natuurwetenschap is gericht in het volgende: „Gaf de natuur in de ruimsten zin des woords, ook wat haar verleden betreft, niets te zien, dan wat uit eene natuurlijke oorzaak verklaard moet worden, daar de natuurlijke oorzaak er van bekend is, er zou geen grond bestaan voor de stelling, dat God niet alleen door natuurlijke oorzaken werkt." Zie nog bl. 107: „Zij (de aanhangers van een monistisch Theïsme en de Modernen) moeten blijven rekenen op bestrijding van de zijde van het supranaturalistisch Theïsme, dat het bovennatuurlijke in natuur en geschiedenis kan en mag erkennen, omdat het met de erkenning van Gods immanente werking in de wereld, die van Gods transcendentie boven de wereld of het Heelal vereenigt, en dit te recht blijft doen, als gesteund door hetgeen het onbevooroordeeld natuurkundig en historisch onderzoek aan het licht brengt." Mijn recht om deze uitspraken, die met verwijzing naar de wetenschappelijke gronden waarop zij rusten gedaan worden, te beschouwen als fragmenten uit het tweede deel van de Godsleer, en haar dus invloed te ontzeggen bij de beantwoording van de vraag naar den aard van den grond waarop bij Doedes de stelling steunt, dat het een of ander godsdienst en christendom is met deze en die eischen ten aanzien van het geloof aan God, treedt vooral ook in 't licht door het volgende. Wij lezen in die fragmenten: „Is godsdienst slechts

het afhankelijk zijn of het zich afhankelijk gevoelen van eene Hoogste Macht of van God; is de mensch bij godsdienst alleen passief te denken; dan behoeft de naturalistische wereldbeschouwing op zich zelve niet voor onvereenigbaar met godsdienst gehouden te worden." Vergelijken wij hiermede het boven aangehaalde gebod omtrent het gebruik van het woord „God", dan hebben wij in onderscheiding daarvan *hier* een wetenschappelijk onderzoek toegelaten. *Hier* vertegenwoordigt het woord „God" een *voorloopige* definitie, en het onderzoek stikt hier dus niet vóór zijne geboorte tusschen de beklemming van zijn aangewezen grenzen. Hetzelfde kan hier gezegd worden van het woord „godsdienst." En daarmede vergelijke men nu eens het verbod met betrekking tot het woord „godsdienst", hetwelk Doedes geeft als hij zich nog beweegt binnen de grenzen van het *eerste* deel der Godsleer, de aanwijzing van den eisch van de godsdienst (bl. 268): „Men noeme slechts niet godsdienst wat volstrekt niets met deze benaming heeft uit te staan, wat nooit iemand op de gedachte zou brengen, het met de benaming van godsdienst te bestempelen," en, bl. 267 (ik onderstreep): „Bij godsdienst heeft men *in het algemeen* aan de vereering van God te denken.... De Godsvereering, *in den ruimsten zin* opgevat, eischt het geloof aan eenen persoonlijken God, *die boven het Heelal verheven in voortdurende betrekking tot het Heelal staat.*" „Men noeme slechts niet godsdienst.... wat nooit iemand op de gedachte zou brengen, het met de benaming van godsdienst te bestempelen...." *Nooit iemand*, tenzij iemand onder de menschen behoore, die tot zulke dwaze gedachten kunnen vervallen als, bij voorbeeld, Schleiermacher en al de Nederlanders, die van zijne *pantheïstische* Reden über die Religion" geloofd en geschreven hebben, dat zij Toespraken of Reden over *de godsdienst* zijn.

Wij moeten elkander goed verstaan. De godsdienst als een overtuiging en heerschend beginsel van 's menschen gemoedsleven, waarvan de wortels reiken tot in het binnenste heiligdom der ziel, die godsdienst, en wat zij omtrent het voorwerp harer aanbidding onderstelt en levendig houdt in denken, voelen en begeeren, ontstaat, mijns inziens, geenszins uit een wetenschappelijke bewijsvoering, noch is de kracht waarmede zij mij hare waarheid en hare waarde doet gevoelen afhankelijk van de uitkomst van een wetenschappelijk onderzoek. Zoo ik er mij evenwel nu niet mede tevreden stel, dat die godsdienst mijn in-

dividueel bezit is, zoo ik mij tegen den twijfel of zij misschien een ijdele waan van mij is wil wapenen, en haar ook aan andere menschen wil aanbevelen, ja, kon het zijn, *algemeen* wil begeerd en gezocht hebben, omdat ik haar voor 's menschen zieleleven en het ware geluk daarvan *noodzakelijk* houd, dan staan er mij maar twee wegen open. Ik moet òf mijn toevlucht nemen tot een *wetenschappelijk* onderzoek en bewijsvoering, want het karakter van een wetenschappelijke bewijsvoering is juist hierin gelegen, dat zij aan haar uitkomst het karakter van *algemeenheid* en van *noodwendigheid* zoekt te doen toekennen. Algemeenheid en noodwendigheid, dat is, bij voorbeeld, bij een onderzoek naar een of andere trek van de menschelijke natuur, zooals de behoefte aan godsdienst is, de stelling: dat deze of die eigenaardigheid aan *alle* menschen naar hún wezen eigen is en in hen zullen zij *normale* menschen zijn, *moet* voorkomen, omdat zij tot het menschelijk wezen behoort. Maar bewandel ik dien weg der wetenschap niet, dan blijft niets anders over, dan de poging om mijn godsdienstige overtuiging voor mijzelven boven allen twijfel te verheffen en ook door anderen te doen aannemen op grond van een of ander gezag, een gebiedend of een overredend gezag, hetzij dat van God, hetzij dat van de kerk, hetzij dat van de eene of andere belangrijke persoonlijkheid. Ik resumeer: de scherpe afscheiding die Prof. Doedes maakt (bl. 267): »De eisch der godsdienst wordt niet met het oog op de getuigenis der wetenschap gedaan en de getuigenis der wetenschap voegt zich niet naar den eisch, dien de godsdienst doet", wordt door het gedeelte van zijn werk, waarin de aanwijzing van den eisch der godsdienst geacht mag worden voortekomen, bevestigd. Maar *het recht* tot de stellingen, die hij èn omtrent godsdienst èn christendom voordraagt èn omtrent den eisch daarvan ten aanzien van het geloof aan God, noemt hij niet. Ofschoon misschien, ja waarschijnlijk, onbewust, steunt hij bij deze stellingen *op de autoriteit van de Schriften des Bijbels, zooals zij in de kerkelijke traditie onder de Hervormden geïnterpreteerd worden.* Behoudens onvermijdelijke wijziging ten gevolge van het verschil in toestanden, dat iedere leeftijd met zich brengt, is er, behoudens die wijziging, een principiëel verschil tusschen de scholastische philosophie en het standpunt van Dr. Doedes? Hij zegt van de periode der scholastiek (bl. 138): "Het gold nu de vraag, of datgene, wat men op de autoriteit der Kerk aangaande God als waar-

heid had aangenomen, ook voor het denken bereikbaar, ook voor het denken te begrijpen was. Met het proklameeren van het dogma was de zaak voor den denkenden geest niet geëindigd. De waarheid liet zich op den duur niet opleggen als een juk, waaronder men zonder verder nadenken zich had te buigen. De scholastiek handhaaft het recht van het denken over het dogma, met erkenning van de autoriteit der Kerk", enz. Schemert het dualisme van de scholastiek, hare principiëele afscheiding van goddelijk geopenbaarde waarheid en menschelijk gevonden waarheid niet mede door in hetgeen Doedes zegt, dat niet alleen de eisch van de godsdienst zonder een oog op de getuigenis der wetenschap moet worden aangehoord, maar dat ook *de getuigenis der wetenschap zich niet voegt naar den eisch, dien de godsdienst doet* (bl. 268). Op mijn standpunt, dat niet het dualisme kent van de scholastische philosophie, voegt de wetenschap zich *wel* naar de godsdienst en haren eisch, want beiden, de wetenschap en de godsdienst, hebben denzelfden oorsprong: het menschelijk zieleleven, dat, in voortdurende gemeenschap met den levenden God, in God leeft, zich beweegt en is. Een anthropologie die niet rekent met de verschijnsels van de godsdienst en hare postulaten is een incompleete en dus onvoldoende anthropologie.

Er zou nog een, hoewel toch niet volkomen bevredigende uitweg denkbaar zijn, waarlangs Prof. Doedes aan de noodzakelijkheid om het praedikaat „scholastisch" voor zijn philosopheeren toetelaten kon ontkomen. Indien hij het eerste gedeelte van zijn Godsleer voorstelde als *hypothetisch*, zoolang totdat de rechtvaardiging van de wetenschap gegeven was. Maar hij draagt den eisch van de godsdienst in niets minder dan in een *hypothetischen* vorm voor. „Hij „proklameert", zooals hij zegt van de scholastiek. Men leze slechts bl. 40 en 41. Ook zou hij, dezen uitweg voor zich aanvaardende, „de geloovige Christen", die (bl. 39) omtrent het nog toekomstige vrije onderzoek wordt gerust gesteld, in ieder geval als reeds geloovig vóór den aanvang van dat vrije onderzoek wordt voorgesteld, tot *een hypothetisch geloovig* Christen maken, een openbare contradictio in adjecto. Ten bewijze dat Dr. Doedes het christendom voorstelt *zooals het in de kerkelijke traditie wordt beschreven en geïnterpreteerd,* beroep ik mij op bl. 47 en 48. Ieder die den eenen vorm van voordracht van den anderen vorm weet te onderscheiden, zal mij toestemmen,

dat de hoogleeraar hier „proklameert", wat het christendom is en wat het eischt ten aanzien van het geloof aan God. Indien hij hier over het christendom sprak *zooals het zijns inziens na het best aangelegde en volbrachte wetenschappelijk onderzoek* blijkt te zijn, zou ik natuurlijk tegen de juistheid en gehalte van die omschrijving van het christendem geen bezwaar ontleenen aan hare overeenkomst met de kerkelijk-traditioneele voorstelling. Maar zooals zij hier ligt, en in verband met de architectuur van de Godsleer, waarvan wij in dit boek de „Inleiding" voor ons hebben, ontstaat onvermijdelijk deze conclúsie: indien het geloof aan God hetwelk door dit christendom wordt geëischt, wetenschappelijk is gerechtvaardigd, dan is ook dit christendom gerechtvaardigd, hetwelk alléén het ware christendom is. Het alléén ware christendom? In onzen leeftijd, waarin juist met een beroep op de wetenschappen, die Prof. Doedes in het tweede deel van zijne Godsleer aan het woord wil laten komen, *deze* voorstelling van het christendom bestreden en *eene andere* aanbevolen wordt, mag in onzen leeftijd iemand, die te geleerd en te verlicht is om *eigen* gezag te willen laten gelden, zóó boud spreken, tenzij hij òf in de wapenrusting van de wetenschap optrede of er voor uitkome, dat hij zich beroept op het eerbiedwaardig gezag van de kerkelijke traditie?

Ik heb mij voornamelijk bezig gehouden met een *logische* analyse van het begrip dat Dr. Doedes hecht aan een wetenschappelijke behandeling van de Godsleer. Hieruit ontstonden methodologische bezwaren, die voor een deel húnne oplossing vinden indien wij in het standpunt, hetwelk Doedes als het zijne in deze »Inleiding" meer laat doorschijnen dan formuleert, het standpunt van de scholastiek mogen zien.

Ik zeide, op grond van een logische analyse van het plan der Godsleer van Dr. Doedes en van de redactie dezer „Inleiding", dat zijn apodictische omschrijving van hetgeen godsdienst en christendom is en eischt ten aanzien van het geloof aan God wel moet steunen "op het gezag van de Schriften des Bijbels, *zooals zij in de kerkelijke traditie onder de Hervormden geïnterpreteerd worden*", nu die eisch der godsdienst niet gedaan wordt en zelfs, volgens den schrijver, niet mag gedaan worden met een oog op de getuigenis der wetenschap. In de kerkelijke traditioneele leer is op deze punten, even als op alle andere, *eene interpretatie* van de godsdienst en hare eischen. De oudere Pro-

testantsche wetenschap heeft van dat gedeelte van het Roomsch-Katholieke christendom, waarmede zij zich niet kon vereenigen, den aard en oorsprong onderzocht, en bevonden, dat het door feilbare menschen òf ten onrechte uit de Schriften was afgeleid òf was geleerd en ingevoerd op onvoldoende gronden. Hetgeen in dat chistendom als waarheid werd beschouwd, werd nu even zoo als de kenmerkend Protestantsche gevoelens als vervat in de Schriften voorgesteld of daaruit met wettige gevolgtrekking afgeleid. Dit Protestantsche christendom verkreeg nu in de belijdenisschriften der kerkgenootschappen zijn officiële uitdrukking en langzamerhand onaantastbaar gezag. De nieuwere Protestantsche wetenschap heeft daarop dit Protestantsche christendom aan gelijksoortigen toets onderworpen, als waaraan vroeger het Roomsch-Katholieke christendom onderworpen werd. De dogmengeschiedenis heeft aan de kerkleer haar gezag ontnomen, door te doen zien, dat de kerkelijke leerstellingen bestaan uit schriftinterpretaties en oudere en nieuwere wijsgeerige bespiegelingen, die door de wetenschap in verschillende tijdvakken zijn voorgedragen, en dus tot het domein van het wetenschappelijk onderzoek behooren. Daarna is de Bijbel zelf in den kring van het onderzoek der Protestantsche wetenschap opgenomen. Bij zeer vele vertegenwoordigers van de nieuwere Protestantsche wetenschap heeft dit onderzoek tot uitkomst gehad: een kritisch-historische en wijsgeerig anthropologische ontleeding en verklaring van de geschiedverhalen en de godsdienstige voorstellingen, die in den Bijbel voorkomen, waardoor aan de kerkelijk-traditioneele voorstelling het karakter van onjuiste geschiedbeschouwing wordt toegekend en haar wordt te laste gelegd, dat zij geen voldoend onderscheid maakt, bij voorbeeld, tusschen het zoogenaamde apostolische christendom als een tijdelijken vorm, waarin het Evangelie van Jezus een gestalte heeft verkregen en het blijvend wezen van die godsdienst van Jezus. Sedert deze dingen op het gebied van de Protestantsche wetenschap hebben plaats gegrepen, kunnen de vertegenwoordigers van deze wetenschap, die aan deze moderne zienswijze het zegel hunner goedkeuring niet kunnen hechten, en toch vertegenwoordigers van de Protestantsche wetenschap willen blijven, zich niet onttrekken aan de concessie, dat de kerkelijk traditioneele door hen in substantie verdedigde zienswijze een *interpretatie* is, zij het dan ook een interpretatie die oorspronkelijk door Apostelen en Evangelisten is

gegeven, van het Evangelie van Jezus. Een zoogenaamd modern vertegenwoordiger van de Protestantsche wetenschap zou niet getrouw aan de wetenschappelijke methode zijn, indien hij op de markt van het wetenschappelijk leven met het voorstel kwam, dat men zijn interpretatie van het wezen des christendoms, zonder bijgevoegde wetenschappelijke aanbeveling, aanstonds zou laten gelden, om daarna de rechtvaardiging door de wetenschap te vernemen. Evenmin is een Godsleer, die een wijsgeerige en niet een dogmatische Godsleer wil zijn, volgens de wetenschappelijke methode ingericht, wanneer zij aan een van de interpretaties van godsdienst en christendom en den eisch daarvan met betrekking tot het geloof aan God een meer dan hypothetische, een apodictische voorkeur geeft.

Heden ten dage kan de Godsleer, zooals Prof. Doedes er eene wil geven, niet anders met gehoorzaamheid aan de wetenschappelijke methode behandeld worden, dan als een deel van de religions-philosophie, een wetenschappelijk aangelegd onderzoek naar de vormen, het wezen en de postulaten van godsdienst in het algemeen en van de christelijke godsdienst in het bijzonder.

Ik zou nu de aandacht op den bijzonderen inhoud van deze „Inleiding" willen vestigen, maar dit kan ik niet doen zooals het behoort, zonder de grenzen eener beoordeeling te ver te overschrijden. Immers het zijn van de belangrijkste onderwerpen, die min of meer breedvoerig door Dr. Doedes behandeld worden. „Het onderscheid tusschen weten en gelooven"; „het gelooven op gezag of autoriteit", en vooral „de wereldbeschouwingen." Maar ik moet er toch iets van zeggen, bij wijze van inleidende opmerkingen tot eene meer omstandige kritiek. Met den hoogleeraar ben ik volkomen eens, dat er geen sprake mag zijn van aangaande God iets te kunnen weten, en dat een van de elementen waaruit „het gelooven" bestaat *vertrouwen* is. „Wat „het „weten" echter betreft, zou ik voor mij met zoo weinig te zeggen over den aard van de „objectieve zekerheid" daarvan niet kunnen volstaan. Ik mag mijne verwondering niet ontveinzen, dat een auteur, die breedvoerig over de philosophie van Kant spreekt en tal van uitmuntende philosophische geschriften vermeldt, toch „het weten" aldus kan omschrijven: „weten is een objectief zekere kennis hebben, eene kennis die zeker is, niet aan regtmatige tegenspraak of regtmatigen twijfel onderworpen, objectief zeker, niet maar alleen zeker, omdat

het subject er zich van verzekerd houdt op grond van iets dat in hem is, maar zeker omdat het object gekend wordt." Niet minder wekt het verbazing als Doedes zegt (bl. 4) „wij kunnen hier den strijd laten rusten over de vraag of niet misschien alle waarneming illusie is, of van al hetgeen wij zeggen waartenemen wel werkelijk iets bestaat. Aangenomen de objectief-werkelijke realiteit van de dingen buiten ons", enz. Het dilemma van Dr. Doedes is hier, òf Berkeley, die het bestaan van een wereld buiten ons geheel ontkent, òf het gewone en voor de praktijk des levens voldoende gevoelen, dat de dingen objectief werkelijk zóó zijn als wij ze waarnemen. Beide termen van dit dilemma worden eenstemmig door de overgroote meerderheid der hedendaagsche wijsgeeren en door alle natuuronderzoekers bepaald afgewezen als onhoudbaar. Ik zal hier niet herhalen wat ik in het eerste Stuk van dezen jaargang tegen Dr. Scheffer heb aangevoerd om te betoogen, dat het hoofddenkbeeld van Kant: „de slechts phaenomenale geaardheid van onze gansche zintuigelijke waarneming", door de hedendaagsche natuurwetenschap zoowel bevestigd als juister ontwikkeld is, in dien zin, dat er volstrekt geen volkomen overeenkomst maar wel *proportionaliteit* is tusschen de reëele noumenale wereld en onze phanomenale wereld. „Wij hebben in de wereld waarin wij leven een *menschelijke vertaling* als 't ware van de noumenale wereld, maar niet een weerspiegeling in den zin van een juist gelijkende copie." — Deze op de zekerste uitkomsten van physica en physiologische psychologie steunende bepaling van den aard der objectiviteit van het weten zou ik hier niet opzettelijk releveeren, indien zij niet van beslissenden invloed was op een wetenschappelijk onderzoek naar „de wereldbeschouwing", die, *bij een wetenschappelijk denkend mensch*, met het geloof aan God samenhangt, of liever daarin opgesloten ligt. Toen ik Dr. Doedes onderscheid zag maken tusschen een *physische* en een *speculatieve* wereldbeschouwing (bl. 49) meende ik, dat hij zijn verzuim bij de behandeling van het begrip van het weten zou herstellen, en nu gaan aanwijzen, dat wij het onderscheid tusschen de phaenomenale en de onderstelde noumenale wereld geen oogenblik uit het oog moeten verliezen bij de vraag naar de „wereldbeschouwing", die in het geloof aan God kan opgesloten liggen. Maar zelfs geen spoor van een vermoeden heb ik gevonden, dat een dergelijke onderscheiding noodzakelijk is, en wij dientengevolge, om een

voorbeeld te noemen, eene taal spreken, die op het speculatieve of metaphysische gebied volstrekt onbruikbaar is, indien wij spreken van „eene erkenning van de werking eener bovennatuurlijk oorzaak nevens de werking van natuurlijke oorzaken in de natuur en de geschiedenis (bl. 54)." Met deze woorden, waarmede Prof. Doedes het kenmerkende van de „speculatief"-supranalistische wereldbeschouwing beschrijft, beweegt hij zich zoo weinig op het gebied eener *speculatieve* wereldbeschouwing, dat hij veeleer gezegd kan worden eenvoudig het resultaat van hetgeen *hij* ziet gebeuren, of voor gebeurd houdt in de natuur en in de geschiedenis, omschreven te hebben in een samenvattende, abstracte formule. Indien in de onderscheiding van een speculatieve en een physische wereldbeschouwing de eerste regel van de speculatieve philosophie, dat wij op haar gebied zooveel mogelijk van de zintuigelijke waarneming en de met haar samenhangende begrippen moeten abstraheeren, in het oog ware gehouden, dan zou Dr. Doedes in de omschrijving van zijn supranaturalistische wereldbeschouwing niet gegeven hebben, wat hij ontkende te doen, „een physische wereldbeschouwing." Op het gebied van *deze* kan iemand spreken van „eene erkenning van een bovennatuurlijke oorzaak nevens de werking van natuurlijke oorzaken"; op het gebied van een speculatieve wereldbeschouwing zou men de vraag aldus moeten stellen: is er grond voor een onderscheiding tusschen gewone en buitengewone uitingen van Gods leven en werkzaamheid met betrekking tot het Heelal. Ik behoef na het aangevoerde niet meer te zeggen, dat ik de quaestie der „wereldbeschouwing" voor een metaphysische houd en met de wijze van hare oplossing bij onzen schrijver geen vrede heb. Maar ik voeg er aanstonds bij, dat ik evenmin vrede heb met iedere behandeling van deze quaestie, die van moderne zijde is gegeven. De hartstocht der werkelijkheid is onder ons modernen gewoonlijk een hartstocht voor de *empirische* werkelijkheid geweest, met veronachtzaming van het even plichtmatige streven om naar de *ideëele* werkelijkheid onderzoek te doen. De behoefte om altijd weer de poging te hernieuwen om, door methodisch aangelegd en op de empirie steunend abstract nadenken en doordenken, iets op te lichten van den sluier, die voor ons den bovenzinnelijke toestand en toedracht der dingen verbergt, is evenwel zóó vast ingeweven in het menschelijk geestelijk leven, dat zij niet voor langen duur kan onderdrukt wor-

den. Wie tegenwoordig met nauwkeurigheid de beweging der geesten in ons vaderland en vooral in Duitschland gadeslaan, zien ongetwijfeld, en ik hoop dat allen evenals ik met de ingenomenheid van weloverlegde belangstelling zullen zien, hoe de onuitroeibare neiging van de menschelijke natuur tot metaphysisch onderzoek, om kan het zijn den edelen dorst naar eene idealistische levensbeschouwing te lesschen, zich weer bij vernieuwing krachtig laat gelden. Misschien neem ik later dit „fragment" uit het tweede gedeelte der Godsleer van Doedes nog eens tot uitgangspunt van eene opzettelijke bespreking van de methode, die ons, mijns inziens, op den weg naar eene „speculatieve wereldbeschouwing" brengen kan. De inhoud van dergelijke wereldbeschouwing moet voor het grooter deel ongetwijfeld negatief zijn, volbrengende de meest bedachtzame uitstooting van alle begrippen, die alleen bij de verklaring van onze phaenomenale wereld van toepassing zijn of blijvend verbonden zijn met nevengedachten, welke aan onze phaenomenale wereld ontleend zijn. Tot de laatsten reken ik de vereenigde begrippen van *transcendentie* en *immanentie* ter omschrijving van de betrekking tot het Heelal, waarin de Godheid gedacht wordt te leven. Het juiste denkbeeld, dat er mede kan bedoeld worden, kunnen wij, ook op het gebied eener speculatieve wereldbeschouwing, niet beter uitdrukken dan zoo wij spreken van den »levenden alomtegenwoordigen God." Aan de begrippen transcendentie en immanentie kleeft, vooral bij hunne vereeniging, het door de fantasie ontworpen beeld van een naar alle zijden begrensd Heelal, buiten en boven hetwelk de ledige ruimte is, waarin de Godheid zich zoowel bevindt als zij is binnen de grenzen van het Heelal.

Een bepaalde „speculatieve wereldbeschouwing", en wel uitsluitend de „supranaturalistische" hangt, volgens Prof. Doedes, zonder voorbehoud met het geloof aan God samen. Mag bij het geloof aan God, volgens Doedes, geen „gelooven op gezag of autoriteit" worden toegelaten, dan kan het ook niet worden goedgekeurd ten aanzien van de „speculatieve wereldbeschouwing", die er zoo nauw mede samenhangt. Deze natuurlijke gevolgtrekking leidt mij tot de vraag, welke menschen Dr. Doedes op het oog heeft, als hij „het gelooven op gezag" niettegenstaande zooveel in dat „geloof aan God, zooals het door de godsdienst wordt geëischt" ligt opgesloten, onbepaald afkeurt en verbiedt? Hij heeft, blijkens deze „Inleiding" uitsluitend menschen op het oog,

die lust en vatbaarheid bezitten om de getuigenis der wetenschap nauwlettend aan te hooren, te onderzoeken en te verstaan. Maar de breede schare van het onontwikkelde volk uit hoogeren en lageren stand? Zullen wij haar den zegen van het ware geloof aan God en dus van de godsdienst moeten ontzeggen, indien zij misschien niet gelooft zonder den invloed van eenig gezag of autoriteis, dan wel eenvoudig vaststellen, dat zij de capaciteit heeft om vrij en zelfstandig het oor te leenen aan de rechtvaardiging, die het geloof aan God door de getuigenis der wetenschap ontvangt? Men behoeft, dunkt mij, deze vraag slechts te doen, om de overtuiging te erlangen, dat er aan het dilemma van Dr. Doedes òf gelooven op gezag óf capiciteit voor de wetenschappelijke rechtvaardiging van het geloof nog al iets hapert, te meer daar hij uitdrukkelijk verklaart, dat ten aanzien van het geloof aan God „gelooven op iemands autoriteit misplaatst, gelooven op gezag èn hier èn overal elders geheel onmogelijk is (§ 2).” Ongetwijfeld wenscht Doedes niets anders, dan dat het geloof aan God, hetwelk door de godsdienst wordt geëischt, opdat deze inderdaad de hoogste vreugde der ziel en de onwankelbare vertroosting voor leven en sterven kunne bewerken, *in alle menschen* een eigen diep gevoelde overtuiging zij. Hoe kan dit geloof dan onlosmakelijk verbonden worden geacht met een „wereldbeschouwing”, die niet toegankelijk is voor iedereen? Neen, niet noodzakelijk met de eene of andere „wereldbeschouwing”, bij voorbeeld met de gave om natuurlijke oorzaken en bovennatuurlijke oorzaken, elk in hare geaardheid, min of meer te doorgronden en dientengevolge te onderscheiden, is het geloof aan God verbonden, maar met een „levensbeschouwing”, een overtuiging omtrent de beteekenis, de geaardheid en de bestemming van het leven. Indien het waar is, dat de hoogste en voor waarachtig geluk volstrekt onontbeerlijke verheffing van ’s menschen zieleleven, die wij onder „de godsdienst, die aan God doet gelooven” verstaan, niet kan steunen „op eenig gezag of eenige autoriteit”, maar eene overtuiging moet zijn, die in het eigen hart ontvangen en geboren werd en gevoed wordt door het eigen hartebloed — en het tegenovergestelde is psychologisch onmogelijk — dan moet alles wat niet door elk een dan op grond van een of ander gezag kan worden aangenomen, bij voorbeeld: historische bijzonderheden en natuurkundige grondstellingen, als het voor de eigenlijke godsdienst onwezenlijke van het

wezenlijke worden onderscheiden. Er ontwikkelt zich hier voor mijn geest een discussie met Dr. Doedes over het al of niet „gelooven op gezag of autoriteit", waarin ik niet alleen Prof. Scholten tegen hem zou verdedigen, maar ook, met een beroep op de empirische psychologie, zou raden tot een minder absolute en meer relatieve tegenstelling van „gezag en vrijheid", op het gebied des godsdienstigen levens, als wel gebruikelijk is. Ik zou dan weer op de juiste redeneering van Prof. Doedes terugkomen, dat „het geloof aan God, zooals de godsdienst het eischt", het steunpunt van zijn verzekerdheid niet mag hebben buiten den mensch in een ander mensch of in een corporatie als de kerk is. Doch ik weet niet of de hoogleeraar met mij mede zou gaan, indien ik dan uit onze gemeenschappelijke praemisse de onvermijdelijke conclusie liet te voorschijn komen, dat niets tot *het wezen* van de godsdienst, tot haar conditio sine qua non kan behooren, dan alleen zulke gewaarwordingen, overtuigingen en uitzichten, als waarvoor ieder voor godsdienst aandoenlijk en geopend gemoed als pleitbezorger kan optreden. Van die discussie moet ik mij evenwel thans, met het oog op de grenzen van mijn opstel, onthouden. Mijne beoordeeling mag ik echter niet eindigen zonder nog uitdrukkelijk gereleveerd te hebben, dat de vierde paragraaf, die de grootste helft bladzijden in deze »Inleiding" inneemt, hoogst belangrijk is. Zij legt omtrent de groote belezenheid niet alleen maar ook omtrent de nauwkeurigheid en scherpzinnigheid van den schrijver op historisch-literarisch gebied de ondubbelzinnigste getuigenis af. — Heb ik de „supranaturalistische wereldbeschouwing" van den schrijver met de conclusies, die er uit getrokken worden, niet opzettelijk en breedvoerig bestreden noch de zoogenaamde moderne wereldbeschouwing tegen iederen aanval in bescherming genomen, de hoogleeraar zal dit wel niet willen toeschrijven aan hoofdzakelijke instemming met die bezwaren van mijne zijde of neiging tot zijne zienswijze. Nu de gelegenheid zich mij aanbood om bedenkingen tegen deze „Inleiding" te ontwikkelen, die het plan en de methode daarvan betreffen, heb ik voornamelijk daarop met mijne beoordeeling de aandacht willen vestigen. Ik ben verzekerd dat het boek van Prof. Doedes in een tweede uitgave belangrijk verbeterd zou verschijnen, indien hij met deze bedenkingen kon instemmen, en hij kan dat doen zonder daarmede de allergeringste concessie te doen aan de moderne richting. De grondsla-

gen van de beide verschillende standpunten, waarvan wij er ieder een innemen, liggen in onze door het leven en de studie gevormde persoonlijkheid te diep en te vast, dan dat wij tot elkander zouden kunnen naderen. Wat mij evenwel aangaat, ik ben met een zoo goed gezichtsvermogen bevoorrecht, dat de afstand waarop ik mij van Dr. Doedes verwijderd zie voor mij niet te wijd is om zijne wetenschappelijke verdiensten te onderscheiden en zijne humaniteit te waardeeren.

F. W. B. van Bell.

LITERARISCH OVERZICHT.

Otto Pfleiderer, thans hoogleeraar in Jena, levert in het 2de Heft van *Hilgenfeld's Tijdschrift* (jaargang 1871) als bijdrage tot de psychologie van Paulus eene exegetisch-dogmatische studie over het paulinische *πνεῦμα*. Het is hem daarbij voornamelijk te doen, om de vraag te beantwoorden, of het *pneuma* bij Paulus ook als natuurlijk menschelijk beginsel voorkomt, en zoo ja, welke dan de betrekking is tusschen dit den mensch als zoodanig eigen pneuma en het pneuma als specifiek nieuw, Christelijk beginsel? Het resultaat van zijn onderzoek komt hoofdzakelijk hierop neder: »het »christelijk pneuma is eensdeels, als werkelijke levenstoestand en »werkzaam levensbeginsel, iets nieuws, der alten vom Fleisches-»princip beherschten Wirklichkeit durchaus Entgegengesetz-»tes, insofern etwas Transcendentes, von aussen, nehm-»lich unmittelbar von Gott durch dessen geschichtliche Offenbarung »in Christo und die daraus fliessende Predigt der Versöhning an den Menschen herangekommenes (2 Cor. 5, 17, 18); es ist »aber ebenso gewiss andererseits seinem Wesen nach ein Altes und »Ursprüngliches, mit dem natürlich-menschlichen *πνεῦμα* »Identisches und durch dessen formale Thätigkeit in *νοῦς* Ver-»mitteltes, die Befreiung von einem seinem Wesen widerspre-»chenden Zwang (Rom. 8, 2), die Realisirung seiner eigensten »Anlage und Bestimmung (ib. vs. 29), insofern also auch ein Im-»manentmenschliches, die Erfülling des eigenen menschlichen Geisteswesens." Pfl. beroept zich op Rom. 8, 6—11, ten bewijze dat Paulus' leer meêbrengt dat in den Christen het reëel goddelijke pneuma tot eigen pneuma van den mensch, en dit laatste (echter slechts potentieel aanwezig) tot het actueel goddelijke (d.i. in den mensch godegelijkvormige) geworden is. Toch blijft dit

ideaal (het goddelijk geestesleven, het Gode gelijkvormige leven, het leven van het kind Gods, zoo als het in den verheerlijkten Christus voleindigd en absoluut wordt aanschouwd), in den Christen steeds slechts op onvolkomen wijze verwezenlijkt. Maar hetzelfde geldt van het Zoonschap Gods in Christus, zoolang hij op aarde en in het vleesch verkeerde. Of Paulus nu ook gedacht zou hebben aan een analogon van een praeexisteerenden Christus als Godszoon in den mensch, m. a. w., of hij zich den natuurlijken mensch als een potentiaal kind Gods zou hebben voorgesteld? Hoe natuurlijk en noodzakelijk deze consequentie ook zijn moge, Pfl. moet erkennen dat zij nog niet bij Paulus, maar eerst bij Johannes (zie b. v. 11, 52 17, 6; 8, 47; 6, 44 vlg.; 1, 12) voorkomt, Kiem en praemissen van deze voorstelling zijn in de paulinische leer van het *πνεῦμα* voorhanden.

Tot hetzelfde gebied, de paulinische theologie, behooren de opmerkingen van Hilgenfeld over den paulinischen Christus. Zij zijn drie in getal. De eerste betreft Rom. 8, 3 en 4, eene plaats, vooral wegens het *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, ijverig besproken. De schr. stelt zich aan de zijde van hen, die hier de beteekenis van gelijkheid (identiteit) voor die van overeenkomst willen laten in de schaduw treden, terwijl hij het aldaar voorkomende *περὶ ἁμαρτίας* voor eene vertaling houdt van חַטָּאת חַטָּאָה, schuldoffer. (Vg. Heb. 10, 6—8 en Ps. 40, 7). Hij geeft den zin der plaats aldus terug: »Gott sandte seinen Sohn in Gestalt von Sündenfleisch (von gewöhnlicher menschlicher Leiblichkeit) und Sündopfer (im Kreuzestode) und verurtheilte so die Sünde in dem Fleische." Even als dus de dood van Christus als *ὁμοίωμα* van een zoenoffer wordt beschouwd, zoo zijn leven als *ὁμοίωμα* van het zondig vleesch.

De tweede opmerking geldt de persoonlijke praeexistentie van den Christus. Plaatsen als Gal. 4, 4, 1 Cor. 10, 4, 2 Cor. 8, 9, in verband met 1 Cor. 15, 47 en Rom. 5, 15 doen onderstellen, dat Paulus, evenals Philo, aan een oorspronkelijken idealen mensch heeft gedacht en, naar aanleiding misschien van Dan. 7, 13, die voorstelling met zijn messiasbegrip heeft verbonden, zóó echter, dat wat in eminenten zin van den Messias geldt, daarom toch niet volstrekt ontkend wordt van de menschen in het algemeen. Immers wordt eenerzijds (Gal. 4, 4) de Zoon Gods onder de wet gedaan, aan den anderen kant wordt (Rom. 7, 9, 10) van den mensch in 't algemeen gezegd, dat hij eenmaal zonder wet leefde. Ook de Sophia Salomonis kent de geboorte als vleeschwording der praeexisteerende

ziel. »Paulus lässt also jeden Menschen einst ohne Gesetz gelebt haben, und wenn in diesem irdischen Leben das sittliche Gebot an ihn tritt, die in der Knospe der Kindesunschuld noch schlummernde Sünde wieder aufleben'' (zie *ἀνέζησεν* Rom. 7, 9) »den Menschen, welcher hier der Sünde verfällt, also wiederum sterben. Die irdische Geburt selbst wird ihm als der erste Tod der leiblosen Seele gegolten haben.''

In de derde plaats behandelt Hilgenfeld Phil. 2, 6—8, ten betooge dat Baur het recht niet had daaruit een onpaulische gnostische christologie af te leiden. Liever gaat hij met Ernesti ter verklaring dezer plaats terug op de paradijsgeschiedenis. »Das Gottgleichsein meinte Christus, welchen Paulus als das Vorbild der Demuth und Selbsterniedrigung darstellte, aber nicht, wie die Urmenschen, diese Vorbilder des *τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν*, durch ein Rauben an sich zu bringen, sondern er erwarb es, durch Entäusserung seiner Gottes-Gestalt zur Knechtsgestalt, zur Aehnlichkeit mit gewöhnlicher Menschheit, durch Gehorsam bis zum Kreuzestode.'' Ook in Phil. 2, 9—11 kan Hilgenfeld geen instantie tegen de echtheid van dezen brief vinden. — Zooveel is wel zeker, dat geen der betwijfelde brieven zooveel schijn van paulinisme aan zich draagt.

Voor het overige bevat dit nommer 1°. de voortzetting en het slot van Egli's kritischen arbeid over den tekst van Exodus; 2°. een correcte editie van den latijnschen Barnabas-tekst door Hilgenfeld naar een nieuwe collatie van den Codex Corbeienses, (vroeger te Parijs, thans in Petersburg aanwezig) die door Dr. Bonnell bezorgd werd; 3°. eene aankondiging van eenige nieuw verschenen boeken, door Rönsch, Holtzmann en Hilgenfeld.

Nog een andere niet onbelangrijke bijdrage tot de kennis van Paulus en zijn werk levert ons *Seiffert* in zijn opstel, (geplaatst in het 2de Heft van het tijdschrift voor historische theologie, jaarg. 1871) over de Gallische (keltische) volksplanting in Klein-Azië, waaraan Galatie haar naam verschuldigd is. Een kort, op kritisch onderzoek gebouwd overzicht van den oorsprong, de geschiedenis, de zeden en gewoonten van deze kolonie, zooals de schrijver het ons aanbiedt, mag, als een niet te versmaden hulpmiddel voor de exegese van den voor de geschiedenis van het oorspronkelijk Christendom zoo belangrijken Galatenbrief, niet zonder dankbare ingenomenheid worden ontvangen.

Dr. Gustav Moritz Redslob, professor aan het gymnasium te Hamburg, die zich blijkens eene reeks van monografien, sinds

1835 verschenen, eerst meer bepaaldelijk met het O. T., later met het N. T. heeft bezig gehouden, en in zijne tegenwoordige phase zijne specialiteit heeft gemaakt van de oud-Christelijke geheimleer, of esoterische theologie, gaf, in zijn laatst verschenen Paaschprogram (Hamburg, 1870) over dit onderwerp eene nieuwe studie in het licht, getiteld *das Mysterium, d. h, der geheime Kanon, der evangelischen Perikope, Matth.* 13, 1—23. Zij die vroeger met zijne *Apokalypsis, Blätter für pneumatisches Christenthum* kennis maakten, zullen vermoeden, welk soort van mysterie in dit program onthuld wordt. Voor hen, wien dit »Mysterium" nog mocht zijn een geheimnis in al de kracht van het woord, zal wellicht het navolgende niet onwelkom zijn. Op grond van de ongerijmdheden, waartoe ons de gewone opvatting van de meeste, zoo niet alle schriften des N. T. noodzakelijk brengen moet, neemt Redslob aan, dat er reeds in den tijd van Paulus een zeer eigenaardige glossolalie onder de ingewijden in de geheimen van het Evangelie heeft bestaan, waardoor het hun mogelijk was voor hun geestverwanten zich verstaanbaar uit te drukken, zonder dat vreemden iets van de ware bedoeling konden vatten. Die geheimen nu waren in den tijd, toen onze Evangeliën ontstonden, niet zoo zeer theoretische beschouwingen, resultaten van diepzinnige bespiegeling over het wezen des Evangelies en zijn stichter, als wel regels en wenken, instructies en bepalingen het kerkelijk leven betreffende, monita secreta, als men wil, de practijk en de organisatie van clerus en gemeente rakende, welke het ongeraden scheen aan het groote publiek open te leggen. Jezus in het schip zittende en leerende in gelijkenissen, dat is in mystische taal (glossosalie) wat eigenlijk beteekent: Jezus, type van den bisschop in de functie van leeraar, in het oostelijk koor, het *ὑπερῷον* tegenover het volk dat in het westelijk parterre (!) der kerk vergaderd is. De twaalve zijn typen van het bisschoppelijk twaalfmanschap, d. i. van het collegie van presbyters, m. a. w. van den Klerus. In deze gelijkenis wordt eigenlijk niets anders voor de ingewijden geleerd, dan dat de *λόγος τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον* of *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας* slechts voor weinige ooren berekend is. De twaalve onderscheiden zich van de schare niet daardoor dat hun de mysterieën der gnosis niet behoeven verklaard te worden, maar dat zij terstond begrijpen, dat Jezus niet in eigenlijke, maar in parabolische taal tot hen gesproken heeft, terwijl de *ὄχλοι* niets verder verlangen dan wat de exoterische prediking hun geeft. De strekking der gansche peri-

koop is dan duidelijk deze, dat de bisschop de hoogere leer aan den grooten hoop had te onthouden om ze privatim (κατ' ἰδίαν Mc. 4, 34) alleen aan de pneumatische naturen meê te deelen.

Een ander zeer gewichtig resultaat voor de oorspronkelijke beteekenis en strekking onzer synoptische Evangeliën door Redslob aan zijn onderzoek ontleend, bestaat hierin, dat, volgens hun eigen bekentenis, de Evangelisten, ook daar waar zij schijnbaar historie geven, inderdaad niet anders dan in parabelen spreken, terwijl ze het aan de ingewijden overlaten, niet alleen dat mystisch-parabolisch karakter in het algemeen te raden, maar ook den bijzonderen zin van elk dier quasi-naieve verhalen op te sporen. Dat zij dezen geheimzinnigen vorm kozen, was, volgens den S, noodzakelijk, daar immers hunne Evangeliën voor openbare voorlezing bestemd, en bij die voorlezing allen, ook de exoterici, tegenwoordig waren!

De groote verdienste van dezen arbeid is m. i. gelegen in de scherpzinnige wijze, waarop door den S. de onhoudbaarheid wordt aangetoond van de gewone opvatting der Evangeliën, als zouden zij im Grossen und Ganzen niet anders willen zijn dan verhalen van feiten. Zeer juist heeft hij, naar het mij voorkomt, aangewezen, welk een gewichtige plaats deze parabel-perikoop in de oekonomie der Synoptische Evangeliën inneemt en hoe de daar gemaakte onderscheiding tusschen de ingewijden en het profanum vulgus gelijk tusschen de esoterische en exoterische prediking in behoorlijk verband gebracht met andere deelen van het Evangelie over menig nu nog duister punt een verrassend licht belooft te doen opgaan.

Minder overtuigend is mij zijn betoog voorgekomen voor zoover het bestemd is om aan te toonen, dat de samenstelling der Synoptische Evangeliën door kerkelijk-hierarchische tendentie geheel werd beheerscht. Ten eenenmale ongeloofelijk dunkt mij, dat de Synoptici terwijl zij Jezus voorstellen in het schip de schare leerende, gedacht hebben aan de bestaande gewoonte, om de Evangelieën, — dat zijn NB. onze Evangelieën! — der gemeente voor te lezen. Ook zie ik vooralsnog geen grond om bij de scheepsboorden van het vaartuig op de Galileesche zee te denken aan de cancelli of cinclides waardoor de geestelijken van de leeken in de kerken (NB. nog vóór het opstellen onzer Evangelieën) zullen zijn afgesloten. Zeker blijven er in onze Evangelieën ook na dit apokalyptische blad van den heer Redslob nog eenige mysteriën te onthullen.

7 April. A. D. L.

Libri apocryphi Veteris Testamenti Graece. Recensuit et cum commentario critico edidit O. F. Fritzsche. *Accedunt libri V. T. pseudepigraphi selecti* (Lipsiae, 1871; 3½ Thaler). Ziethier een boek, dat door alle vrienden der oud-testamentische studie met blijdschap zal worden begroet. Het is eene bekende zaak, dat de critiek zich ten aanzien van den tekst der Grieksche vertaling van het O. Testament nog niet ten halve van hare taak gekweten heeft. Er is veel materiaal bijeengebracht, maar met het verwerken daarvan nog nauwelijks een begin gemaakt. Tischendorf, die zoo veel heeft gedaan èn voor de ontdekking van nieuwe handschriften èn voor de uitgave en collatie van de reeds bekende, bepaalde zich in zijne zeer verbreide uitgave der LXX tot de nauwgezette reproductie van de gebrekkige *Editio Romana*, waaraan hij een onvolledigen *commentarius criticus* toevoegde. De Zuricher hoogleeraar O. F. Fritzsche was sedert lang van oordeel, dat men verder kon en moest gaan. Het behoorde tot zijne wenschen, de geheele Alexandrijnsche overzetting critisch uit te geven — in denzelfden trant, waarin hij de boeken *Esther* (1848), *Ruth* (1864) en *Richteren* (1867) [1]) in het licht gaf. Uit de *Praefatio* van het hier aangekondigde werk blijkt, dat hij de hoop om zulk eene volledige uitgave te bezorgen (»per vitae meae rationes") heeft moeten laten varen. Daarentegen ontvangen wij thans de apocriefe boeken des O. Verbonds, en wel — om Fritzsche's eigene woorden te gebruiken — »textum ad optimos libros accuratissime exactum et recensitum", en daaronder »non integram quidem sed copiosam tamen lectionis varietatem, quae instar commentarii critici esse posset." Hoe Fritzsche zijne taak opgevat, welke subsidiën hij gebruikt en wat hij met behulp daarvan geleverd heeft, kan men in de uitvoerige *Praefatio* (p. VII—XXXVI) nalezen. Daaruit blijkt o. a. dat hij het noodig keurde het boek *Esther* in zijn geheel te geven, niet blootelijk de toevoegselen van den Griekschen tekst, en dat de apocriefe stukken in *Daniël* zoowel volgens de LXX, als in de vertaling van Theodotion worden medegedeeld. Ook het 4de boek der Makkabeën is opgenomen. Wanneer de tekst ons in meer dan éénе recensie is bewaard gebleven — zooals in *Esther* en *Tobit* — worden de verschillende recensiën in haar geheel afgedrukt. Voor verdere bijzonderheden verwijs ik naar de *Praefatio* zelve.

De *Pseudepigraphi selecti*, die aan de Apocriefen toegevoegd en

[1]) Verg. *Theol. Tijdschrift*, I: 246—48.

ook afzonderlijk verkrijgbaar zijn gesteld (voor 4/5 Thaler), zijn: de 18 Psalmen van Salomo, het 4de boek van Ezra (ook de onechte Capita, waarmede het boek in de Lat. vertaling begint en eindigt, en die Fritzsche het 5de boek van Ezra noemt), de Apocalypse van Baruch en de Assumtio Moysis. Het zijn dus dezelfde geschriften, die Hilgenfeld in zijn *Messias Judaeorum* heeft opgenomen, en bovendien de apocalypse, die aan Baruch wordt toegekend. Fritzsche stelde zich, in dit deel van zijn werk, blijkbaar ten doel, de onderzoekingen zijner voorgangers samen te vatten en, critisch geschift, in een min kostbaren vorm, aan het theologisch publiek voor te leggen. Naast zijne handuitgave behouden de meer uitvoerige werken dier voorgangers hunne waarde — wel te verstaan: voor de wetenschap; of ook hun marktprijs zich zal kunnen handhaven, moet nog blijken. In elk geval heeft Fritzsche aan de groote meerderheid der theologen, die aan de lectuur van deze *Pseudepigraphi* slechts een klein gedeelte van hun tijd kunnen geven, een belangrijken dienst bewezen.

Uit Engeland zijn mij toegezonden, niet door den auteur zelven, maar door een zijner vrienden, twee geschriften van Dr. W. Kay, vroeger Principal of Bishop's College, Calcutta, thans Rector of Great-Leighs. Het ééne is verschenen in 1865 en getiteld: *Crisis Hupfeldiana*; *being an examination of Hupfeld's Criticism on Genesis, as recently set forth in Bishop's Colenso Fifth Part* (Oxford and London); het andere, uitgegeven in 1871, bevat *The Psalms translated from the Hebrew, with notes chiefly exegetical* (London, Oxford and Cambridge). Wilde ik mijne bezwaren tegen deze boeken uiteenzetten en eenigszins motiveeren, dan zou ik eene zeer breedvoerige critiek moeten schrijven. De auteur huldigt eene schriftbeschouwing, waarvan de mijne zoo ver mogelijk afstaat. Is het hem, blijkens de *Crisis Hupfeldiana*, onmogelijk, in de nieuwere critiek iets anders te zien dan schromelijke willekeur en eene opeenstapeling van hypothesen zonder grond — omgekeerd komt het mij voor, dat hij doorloopend van onbewezen en hoogst onwaarschijnlijke stellingen uitgaat en, onder de heerschappij der dogmatiek, zich tevreden stelt met verklaringen en solutiën, die alles tegen zich hebben: de grammatica, de geschiedenis, de analogie enz. In dezen stand der zaak is de discussie over bijzonderheden nagenoeg doelloos, dán vooral, wanneer zij zich binnen zekere grenzen moet houden. Zoo poogt Dr. Kay, om iets te noe-

men, onze opvatting van *Exod.* VI: 2—8 te wederleggen (*Crisis* p. 18—21) en, voor de honderdste maal, te bewijzen, dat daar geen sprake is van de bekendmaking van den naam Jahveh aan Mozes. Doch, evenals zijne voorgangers, neemt ook hij telkens als bewezen aan wat te bewijzen is en beroept hij zich b. v. op *Exod.* III: 15, 16; IV: 5, om uit te maken, wat de schrijver van *Exod.* VI: 2—1 moet hebben bedoeld. Zoo schijnt hem het afwisselend gebruik van de namen Elohîm en Jahveh in Genesis door hunne verschillende beteekenis volkomen gemotiveerd en acht hij het volslagen willekeur, tot verklaring van dit verschijnsel, meer dan één auteur aan te nemen. Beweringen als deze laten zich niet wederleggen. Ze moeten uitsterven. Is Dr. Kay van hare onwaarheid zich overtuigd door hetgeen b. v. een rechtzinnig man als Delitzsch daartegen heeft aangevoerd, dan is het vergeefsche moeite, de evidentie nog eenmaal in het licht te stellen. — Ik schrijf dit niet zonder een gevoel van leedwezen. Dr. Kay is iemand, dien ik zeer gaarne aan onze zijde zag staan. Hij verstaat niet slechts vrij wat Hebreeuwsch; hij is niet alleen zeer belezen in het Oude Testament; maar hij is ook, indien mij niet alles bedriegt, een door en door ernstig en vooral een oprecht man. Zijne polemiek is soms zeer kras, ja hier en daar scherp en personeel. Doch er is in zijne invectiven geene gemaaktheid; het is ongeveinsde verontwaardiging, die hem bezielt. Hij zou aanstonds een anderen toon aanslaan, wanneer hij in de zienswijze der tegenpartij ook maar eenige waarheid kon ontdekken. Doch hij behoort zeer gedecideerd tot »die Ganzen." Dat blijkt wederom uit zijn boek over de Psalmen. Te vergeefs zoekt men daarin eenig spoor van twijfel aan de ongeschondenheid van den tekst of aan de juistheid der opschriften; te vergeefs ook eenig bewijs van den invloed der historische methode. De geheele nieuwere wetenschap is voor Dr. Kay als niet bestaande. Zonder de minste aarzeling gebruikt hij argumenten, waaraan niemand onzer meer denkt — b. v. al aanstonds voor den Davidischen oorsprong van *Ps.* I en II. Met de grootste vrijmoedigheid laat hij David en Salomo dogmatiseeren, als behoorden zij tot onze tijdgenooten. Sommige aanteekeningen zijn inderdaad onbegrijpelijk naïef. Zoo schrijft hij p. 7: »In Daniel's time the name [t. w. Messias] had become so usual a designation of the future Redeemer, that he employed it without the article: »until Messiah Prince,, (IX: 25); just as in apostolic wintrigs *Χριστός* occurs without the article." De bedenking, dat

die »usual designation" in het geheele O. Testament geene enkele maal voorkomt, is blijkbaar bij den schrijver niet opgerezen. Wat voor ons een bijna afdoend motief is, om *Dan.* IX: 25 anders op te vatten, wordt voor hem een bewijs, dat zekere benaming, die hij in het O. Testament nergens kan aanwijzen, onder de Israëlieten zeer gebruikelijk is geweest. Inderdaad, er bestaat voorshands weinig uitzicht op een bevredigend vergelijk tusschen mannen als Dr. Kay ter ééne en de critische school ter andere zijde. Doch wij kunnen wachten. En middelerwijl kunnen wij — en hierin zijn wij gelukkiger dan Dr. Kay c. s. — de goede bedoelingen der tegenpartij waardeeren en ons voordeel doen met haren arbeid.

Kohelet oder der Salomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert von Dr. H. Graetz, Prof. an der Breslauer Universität. (Leipzig u. Heidelberg, 1871; 1⁴/₅ Thaler). Toen ik, bij de bewerking van het vorig Literarisch Overzicht, de aankondiging van dit boek tot de volgende aflevering uitstelde, was het mijn voornemen, daarvan dan een beoordeelend verslag te leveren. Doch ik ben van dit plan teruggekomen. Er wordt hier over *de Prediker* eene geheel nieuwe hypothese voorgedragen, die ver genoeg afwijkt van de vroegere opvattingen om ons aanvankelijk in verbazing en verlegenheid te brengen. Onder den eersten indruk, hetzij van het vernuft des schrijvers, hetzij van het bevreemdende zijner verklaring, zou men licht een voorbarig oordeel uitspreken, dat later zou moeten worden herroepen. Het is verstandiger, een boek als dit eerst te digereeren en kalm te overdenken en, vóórdat dit proces ten einde is gebracht, zich volkomen vrij te houden. Om deze redenen wensch ik mij tot eene beknopte opgave van den inhoud der — in elk geval zeer merkwaardige — monographie van Graetz te bepalen.

Het boek bestaat uit drie deelen: eene Inleiding (S. 1—52), de tekst van Koheleth met vertaling en commentaar (S. 53—143) en aanhangsels (S. 147—200). Deze laatste zijn 4 in getal; de eerste 3 handelen over den oud-testamentischen Canon en zijne afsluiting; over de Grieksche vertaling van *de Prediker*; over Graecismen in dat boek; terwijl het 4de de jongere hebreeuwsche woorden en zegswijzen, die daarin voorkomen, alphabetisch opsomt en verklaart.

In de Inleiding toont Graetz aan, dat *de Prediker* tot heden toe

niet voldoende opgehelderd is. Noch over den ouderdom, noch over de strekking, noch over den samenhang der deelen en der afzonderlijke uitspraken zijn bevredigende resultaten verkregen. Het is hem thans gelukt, het raadsel op te lossen. Bij aandachtige overweging van de gezamenlijke plaatsen, die over den koning handelen, blijkt dat deze geen ander zijn kan dan Herodes de Groote. Onder diens regeering laat zich, gelijk bij nader onderzoek blijkt, de geheele inhoud van *Koheleth* uitnemend goed plaatsen. Zelfs het jaar, waarin het boek geschreven werd, kan worden aangewezen: H. IV: 13—16 schetsen ons den zoon van Herodes, Alexander, in de gevangenis en verplaatsen ons dus in het jaar 8 v. Chr. of daaromtrent (S. 12—15). Tegelijk is nu een ander raadsel opgelost. Koheleth, die door den schrijver sprekend wordt ingevoerd, speelt eigenlijk eene zonderlinge rol: hij is zelf koning en klaagt toch herhaaldelijk over den koning. Men houde het daarvoor, dat door dien zinnebeeldigen naam, welks beteekenis wij niet kennen, Herodes wordt aangeduid, en alles heldert zich op: de grijze koning zelf treedt hier op om te klagen over de ijdelheid van zijn streven en, als het ware, eene satyre voor te dragen op zijn eigen bewind; H. I: 1 is niet van den schrijver, maar van de verzamelaars van den Canon afkomstig. Tevens begrijpen wij nu, waarom het boek somwijlen zoo duister is en de auteur nu en dan plotseling afbreekt en tot een ander onderwerp overgaat: de voorzichtigheid gebood hem, niet al te duidelijk te zijn en den achterdochtigen tiran en zijne spionnen op een dwaalspoor te brengen (S. 15—18). Er is nog meer. De schrijver draagt eene eigene levensbeschouwing voor en bestrijdt die van anderen. Inzonderheid polemiseert hij tegen hen, die zich het leven verbitterden door toorn en verontwaardiging over de dingen, die zij beleefden, die zich onttrokken aan het maatschappelijk verkeer en zijne genietingen, die van geene verzoening met de tijdsomstandigheden weten wilden. Uitvoerig toont Graetz aan, èn dat de auteur zich in deze polemiek gelijk blijft èn dat zij bepaaldelijk gemunt is op de strengere Phariseërs, tijdgenooten van Herodes (S. 18—27). Ook zijne bestrijding van het onsterfelijkheidsgeloof heeft dezelfde strekking: zij geldt inzonderheid hen, die, met het oog op de toekomst, het tegenwoordige leven ongebruikt lieten (S. 27—31). Dit alles vat Graetz aldus samen: Der Verfasser war bestrebt, den pessimistischen Stimmungen oder Verstimmungen seiner Zeit, oder, wie man wohl berechtigt ist zu sagen, den trü-

ben Folgen der herodianischen Missregierung entgegen zu wirken: den Grübeleien, dem Unmuth, der daraus entsprungenen Askese und Ueberfrömmigkeit, dem Ueberdruss am Leben, der Vernachlässigung des Ackerbaues, der Abneigung gegen Ehe und Fortpflanzung und der Sehnsucht nach dem erlösenden Tode" (S. 31 f.) Tot bereiking van dit doel betoogt Koheleth, dat de ellende, waarover men zich beklaagt, niet nieuw, dat zij onveranderlijk, dat zij door God beschikt is; bovenal, dat het den mensch te eenen male ontbreekt aan inzicht in de oorzaken en den samenhang der dingen, zoodat het hem volstrekt niet voegt, als bediller van het bestaande op te treden (S. 32 f.). De vermaning tot het genieten van het leven hangt hiermede onmiddellijk samen (S. 33—35); zijn geloof aan vergelding, wel te verstaan: aardsche vergelding, is daarmede geenszins in strijd (S. 35—37). Eene levensopvatting als deze laat zich zeer wel verklaren in een leerling der school van Hillel (S. 37).

Het boek Koheleth is dus op te vatten als »satyrische Sittenschilderung der Zeit des Herodes" (S. 37—39). Het bestaat uit drie deelen: de Inleiding (H. I, II); de »dialektische Auseinandersetzung" (H. III—IX); de toepassing (H. X—XII). Elk dier deelen laat zich weer in kleinere pericopen splitsen (S. 39 f.) Intusschen zal men, om het geheel wel te verstaan, moeten overgaan tot de verplaatsing van enkele verzen. H. VII: 11, 12 moeten worden ingevoegd tusschen V: 6 en 8; H. V: 6 tusschen H. VII: 9, 10 en 13, 14; H. VII: 19 tusschen IX: 16 en 17; H. X: 4 ergens in H. VIII. Bovendien schijnt hier en daar iets te zijn uitgevallen, bepaaldelijk in H. VIII: 6; IX: 12; X: 10. Glossen en interpolatiën heeft Graetz niet ontdekt (S. 40—44). Met uitzondering evenwel van den Epiloog, H. XII: 9—14): deze dagteekent uit het jaar 90 n. Chr., toen op de synode, die Gamaliël II afzette, ook over den Canon en bepaaldelijk over de opname van *Koheleth* gehandeld werd; vs. 12—15 zijn een naschrift bij de toen afgesloten *hagiographa* (S. 47—51). — Aan het slot der Inleiding worden de Commentaren opgesomd, door Graetz geraadpleegd (S. 51, 52). Die van onzen landgenoot Prof. de Jong is hem onbekend gebleven.

Nu volgt dan de tekst van het boek met vertaling en commentaar. Dat de opvatting, in de Inleiding voorgedragen, hier nader ontwikkeld en met de bijzonderheden in verband gebracht wordt, spreekt van zelf. Aan de verbetering van den tekst, aan het opsporen van het spraakgebruik en aan de uiteenzetting van den

gang des betoogs is groote zorg besteed. Waartoe dient het afdrukken van den hebreeuwschen tekst? De emendatiën van Graetz zijn daarin niet opgenomen, zoodat wij even goed ons Oude Testament kunnen opslaan. Het boek is nu noodeloos kostbaarder geworden.

De apologetische strekking van de eerste drie aanhangsels valt aanstonds in het oog. Graetz kon voorzien, dat zijne hypothese zou worden afgekeurd, o. a. omdat ten tijde van Herodes de Canon reeds sedert lang afgesloten en *de Prediker* in het Grieksch vertaald was. Hij moest aantoonen, dat men geen recht had, om zich tegenover hem op deze argumenten te beroepen, en te dien einde allereerst nader ontwikkelen en preciseeren wat hij reeds in het 3de deel zijner *Gesch. der Juden* over den Canon had in het midden gebracht. Dit geschiedt in het eerste aanhangsel (S. 147—173), waarin wordt bewezen, dat »de groote Synagoge" ten tijde van Nehemia zich alleen met de profetische schriften beziggehouden heeft en dat de omvang van den bundel der *hagiographa* in de jaren 65 en 90 n. Chr. ter sprake gekomen en voorloopig vastgesteld is. Toch duurden ook nog daarna de discussiën over enkele boeken voort. Eerst de Mishna maakte aan alle onzekerheid een einde. Het bekende getuigenis van Josephus over den Canon kan, naar het oordeel van Graetz, niet als argument tegen hem worden aangevoerd. — Veel minder nog de Grieksche vertaling van *de Prediker*, besproken in het tweede aanhangsel (S. 173—179). Uit haar grammatisch karakter blijkt namelijk, dat zij het werk is van Aquila, die in de 2de eeuw der christelijke jaartelling leefde. — De Graecismen en de enkele Latinismen in Koheleth (S. 179—184) wijzen natuurlijk den ouderdom des boeks niet nauwkeurig aan, maar bevestigen toch de gevolgtrekking, die uit de overige verschijnselen was afgeleid. Dit geldt ook van het spraakgebruik in het algemeen, aan welks opheldering het glossarium is gewijd (S. 185—200). Aan de Mishna en de nog jongere joodsche literatuur ontleent het veel meer licht dan aan de oudere geschriften. Vroegere uitleggers, o. a. Herzfeld, hadden dit reeds ingezien. Doch Graetz oordeelt, dat zij niet ver genoeg zijn gegaan en dat menige moeilijke plaats eerst dan volkomen helder wordt, wanneer men het spraakgebruik en den redeneertrant van de Tanaïm en hunne opvolgers in aanmerking neemt.

Moge deze mededeeling velen opwekken om met den arbeid van Graetz kennis te maken. Hoe ook het eindoordeel daarover moge

uitvallen, het is onwedersprekelijk dat hij een hoogst belangrijk boek geleverd heeft. — Uit eene aankondiging op den omslag blijkt, dat hij zich thans bezighoudt met de bewerking van het Hooglied.

Met een enkel woord wil ik ook nog de aandacht vestigen op het breed aangelegde werk van Dr. M. C. Wahl, getiteld: *Das Sprichwort der hebräisch-aramäischen Literatur mit besonderer Berücksichtigung der neueren Umgangssprachen*. Erstes Buch. *Zur Entwicklungstheorie des sprichwörtlichen Materials* (Leipzig, 1871; $1^1/_2$ Thaler). De schrijver zet eerst de wereldbeschouwing der Israëlieten, volgens het boek *Genesis*, uiteen; behandelt dan de oud-testamentische spreekwoorden; vervolgens die der Apocriefen en des N. Testaments; eindelijk die van den Talmud — waarmede telkens de Duitsche, Engelsche, Fransche en Italiaansche spreekwoorden vergeleken worden. Het boek getuigt van uitgebreide lectuur en onvermoeide vlijt. Doch bij de lezing der »vergleichende Anthologiën" in S IV, VI en VIII rijst dikwerf de vraag op, of de auteur recht had om zijne paralellen uit de nieuwere talen met den naam van »spreekwoorden" te bestempelen: de letterlijk vertaalde bijbelsche spreuken of gezegden kan men toch zoo niet noemen. Een weinig meer oordeel des onderscheids zou zeker geen schade hebben gedaan.

De nieuwe jaargang van Geiger's *Jüdische Zeitschrift* wordt geopend door eene verhandeling van den redacteur: *Der Humanismus im Judenthume der neueren und neuesten Zeit.* Bovendien bevat de eerste aflevering, van dezelfde hand, het vervolg der beschouwing van de *Mechiltha* en *Sifré*, twee verzamelingen van oude baraitha's, in den vorm van commentaren op de boeken *Exodus* en *Numeri*, *Deuteronomium* (S. 8—30). Voorts eene verhandeling, insgelijks van Geiger, met het opschrift: *Die jüdischen Sibyllinen und der Essenismus* (S. 30—56). Daarin wordt, tegen Hilgenfeld, de joodsche oorsprong van het Essenisme gehandhaafd en de invloed van deze secte op de wording van het Christendom geloochend. Het gelukt Hilgenfeld niet, voor zijne opvatting van het Essenisme en van zijn verband met het Christendom één enkelen proseliet te winnen. — Nog bevat dezelfde eerste aflevering kleinere bijdragen, allen van Geiger's hand, en uittreksels uit brieven.

14 *April*. A. K.

HET WEZEN EN DE OORSPRONG VAN DEN GODSDIENST.

Het opstel over het Wezen en den Oorsprong van den Godsdienst, dat thans onder de aandacht der lezers van het *Theologisch Tijdschrift* gebracht wordt, en waarvan het grootste gedeelte den inhoud uitmaakte eener openbare voordracht over den Godsdienst, gedurende den afgeloopen winter in verschillende plaatsen gehouden, zou waarschijnlijk nog lang in portefeuille zijn gebleven, zoo er zich geen bijzondere aanleiding had voorgedaan, om het in druk te geven. Die aanleiding is een onlangs verschenen Akademisch Proefschrift. Ik bedoel de *Methodologische Bijdrage tot het onderzoek naar den Oorsprong van den Godsdienst* van *Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye* (Utrecht, P. W. van de Weijer, 1871), mij door den schrijver welwillend toegezonden. Het is mijn voornemen niet, dat geschrift, dat overigens van veel studie getuigt en de kennisneming zeer verdient, aan een bepaalde beoordeeling te onderwerpen. Ik mag er echter niet van zwijgen. Want, niet alleen kan ik mij met de uitkomsten van Dr. La Saussaye's verhandeling niet vereenigen, maar te ontkennen is het niet, dat de methode, die mij in het volgend opstel geleid heeft, een geheel verkeerde en alzoo de slotsom mijner redeneering onjuist is, zoo de door hem aangeprezene methode de ware blijkt te wezen. Na gesproken te hebben over de onderstellingen, waarvan hij uitgaat en waarvan hij meent dat het onderzoek door hem ingesteld moet uitgaan, te weten: dat men daarbij 's menschen betrekking tot God nimmer uit het oog mag verliezen en dat de eenheid van het menschelijk geslacht moet worden aangenomen, handelt de schrijver achtereenvolgens over de bronnen, die ons bij het vraagstuk naar den oorsprong van den godsdienst ten dienste staan, en over de methode bij de behandeling van dat vraagstuk te volgen. In zijn beschouwing van die bronnen, door hem in historische, psychologische en psychologisch-historische onder-

scheiden, tracht hij aan te toonen, dat zij alle voor ons vraagstuk van weinig beteekenis zijn, dat ze niet alleen, hetgeen ieder zeker gaarne toestemmen zal, van den oorsprong der religie geen rechtstreeksch bericht geven, maar dat het ook niet mogelijk is daaruit door induktie tot die oorsprongen op te klimmen. Dan gaat hij de methoden na, die men bij dit onderzoek kan volgen en gevolgd heeft, en die zich volgens hem tot een drietal laten brengen: de wijsgeerige, de zuiver-geschiedkundige en de wijsgeerig-geschiedkundige. Alweder is het rezultaat dat de empirische wetenschap ons hier niet kan baten. Alleen de intuïtieve en spekulatieve methode mag ons leiden bij de filozofische beschouwing der geschiedenis, die hier vereischt wordt. „Tot de kennis van den oorsprong komt men alleen door een blik op het geheel, en tot dezen blik niet door langzaam stijgen, maar door een stoute vlucht te nemen.” Men behoeft daarbij voor willekeur niet zoo bevreesd te zijn; daaraan toch zijn bepaalde grenzen gesteld, die men niet zal kunnen overschrijden. De godsdienst-filozoof zal „zich in zijn speculatiën niet met beschouwingen mogen afgeven, waardoor zijn onderwerp genegeerd of in zijn aard miskend wordt; hij zal, als hij spreken wil over godsdienst, moeten rekenen met God en den mensch.” Hij zal dus, begrijp ik dit wel, het geloof in God impliciet moeten aannemen en naar het recht daarvan niet mogen onderzoeken, zonder aanstonds zijn onderwerp te negeeren en zijn naam als beoefenaar der godsdienstwetenschap te verliezen. Deze redeneering komt ook elders in Dr. La Saussaye's Proefschrift voor. Zij is inderdaad zonderling. De bedoeling is duidelijk: als men over godsdienst spreekt en den oorsprong van dit verschijnsel naspoort, dan mag men dien niet alleen bij één der termen waarvan hier sprake is, nl. den mensch, zoeken, maar moet ook Gods werking daarin opnemen. M. a. w., want daarop komt het neer, de onderzoeker is gebonden door een godsdienstige hypotheze — wier gegrondheid ik zeker niet zal ontkennen, doch waarop hij, naar mijn overtuiging, als wetenschappelijk onderzoeker, niet letten mag. Moet dan de godsdienstwetenschap eeuwig aan banden gebonden blijven, die haar beletten een wetenschap te worden, en de wetten te volgen, die voor alle wetenschap gelden? Of wil de geachte schrijver deze methode ook nog elders toepassen? Zal bijvoorbeeld niemand over den oorsprong van het spokengeloof mogen handelen, wanneer hij een der termen van zijn onderwerp

negeert, en is hij onwetenschappelijk als hij dien oorsprong alleen bij den mensch zoekt, zonder daarbij een oogenblik zijn hoofd te breken met de vraag, of ook de spoken niet in aanmerking dienen genomen te worden? Het is, bij 't vaststellen eener wetenschappelijke methode, nog een achterdeur openhouden voor de door-en-door onwetenschappelijke theologische. Het is de *Deus ex machina*, dien men gereed houdt, tegen dat de bespiegelaar in zijn stoute vlucht zich verliest. Wat is de oorsprong van den godsdienst? Gij antwoordt mij: God..! Ik neem uw antwoord aan. Gij hebt gelijk! God, de eeuwige en eenige bron van al wat is, is ook de oorsprong van dit merkwaardig verschijnsel in het leven des geestes... Maar ik heb te voorbarig toegestemd. Gij hadt nog iets te zeggen. Ik heb u in de rede gevallen. „God en de menschelijke natuur," wildet gij zeggen. Tegen deze koördinatie van ongelijksoortige termen teeken ik protest aan. Neen, God alleen is, gelijk van alle dingen, zoo ook van dit verschijnsel, de eenige hoogste oorzaak. Maar of ik dit nu geloof, ja dan neen, voor het vraagstuk dat hier is uit te maken, is het onverschillig. Bij het wetenschappelijk probleem dat mij wordt opgegeven, als men mij uitnoodigt om naar den oorsprong van den godsdienst te zoeken, mag deze term niet in rekening worden gebracht. Hij ligt er buiten. Niet de oneindige maar de eindige oorzaken heeft de godsdienstwetenschap te zoeken, en zij mag het zich niet gemakkelijk maken, door de eerste voor de laatste in de plaats te stellen. Het vraagstuk behoort tot de filozofische, zonder twijfel, doch het is psychologisch-historisch, het behoort tot de wijsbegeerte der anthropologie, maar niet tot de metafyzika, die er niet mee mag worden verward. Al heeft deze recht het in haar beschouwingen op te nemen, het moet door de godsdienstwetenschap, die een zuiver anthropologische is, eerst zelfstandig worden uitgemaakt, voorzoover het ligt binnen haar kring, dat wil zeggen als menschkundig vraagstuk.

Kan ik de rechtmatigheid van deze beperking, die men aan den bespiegelenden onderzoeker naar den oorsprong van den godsdienst stellen wil, niet erkennen, ik vrees dat de andere grens die aan zijn willekeur gezet wordt: de zuivere historie, al zeer weinig geschikt zal blijken om hem in zijn vlucht wat te kortwieken. Men weet hoe de spekulatieven met de historie omspringen, hoe laag hun eischen zijn, wanneer eenig slecht gestaafd feit in hun stelsel past, hoe hoog daarentegen wanneer

een tot de grootste waarschijnlijkheid gebracht rezultaat van geschiedkundig onderzoek dat stelsel dreigt omver te werpen. Kortom, wanneer de schrijver zijn slotsom aldus samenvat: »de kennis van den oorsprong van den godsdienst is langs empirisch-wetenschappelijken weg niet te verkrijgen; die kennis, die men evenwel tot verklaring noodig heeft, wordt verkregen door een individueel inzicht in den aard van den godsdienst en in den samenhang der historische feiten, den loop der historische ontwikkeling; kortom tot de beantwoording der vraag komt men niet zonder zich te begeven op het gebied der speculative philosophie," dan kan ik mij daarmee geheel niet vereenigen. Ik kan zijn werk niet anders beschouwen dan als een poging (een welgemeende, natuurlijk!) niet om ons op den weg, maar van den weg te helpen, van den eenigen goeden weg, dien onze wetenschap nu pas begon te betreden. De spekulatieve wijsbegeerte is de laatste vesting der oude, transcendente wereldbeschouwing, en het is daar dat men toch de godsdienstwetenschap nog wil opsluiten, nadat men alle andere geestelijke wetenschappen aan de nieuwere, de psychologische wereldbeschouwing heeft moeten uitleveren. Wij zullen echter die vesting zoolang blijven belegeren, totdat ook onze wetenschap met haar wettige maagschap vereenigd en in haar waarde als zuivere wetenschap, even als bijvoorbeeld de linguistiek en de historie, is erkend.

De methode, door mij bij het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst gevolgd, blijkt genoegzaam uit mijn opstel zelf. Zij is zeer eenvoudig. Door waarneming en vergelijking der verschillende godsdiensten en godsdienstige verschijnselen poog ik vast te stellen, wat het wezenlijk godsdienstige is, datgene wat een verschijnsel tot een godsdienstig maakt, en zonder 'twelk het dit karakter verliest. Dan wordt gevraagd hoe dit specifiek-godsdienstige verklaard moet worden uit het wezen van den mensch, gelijk dit wederom niet op transcendente wijs, door spekulatie of dichterlijke intuïtie, maar door zielkundige waarneming is bepaald. Ik vergenoeg mij thans met deze korte beschrijving. Mijn methode worde thans uit haar toepassing gekend en uit haar vruchten beoordeeld.

Elke eeuw heeft haar bijzonder karakter, haar onderscheidend kenmerk. Neem slechts het viertal eeuwen, waarvan de

laatste reeds meer dan ter helfte verloopen is, en het wordt aanstonds duidelijk. De 16e eeuw was die der kerkhervorming. De godsdienst, dat was toen de voorname zaak die, zoo al niet bij uitsluiting, althans bij voorkeur de harten vervulde, de hoofden verhitte, de pennen in beweging bracht, geleerden en staatslieden bezighield, de legers tegen elkander deed oprukken en zoowel op het slagveld als op het schavot het bloed bij stroomen deed vloeien. In de 17e eeuw is het godsdienstige vraagstuk wel niet geheel ter zijde, niettemin door het staatkundige op den achtergrond geschoven en in dit laatste opgelost. Wat zij ons te aanschouwen geeft, is de staatkundige vrijheid, uit het Protestantisme geboren, daar, waar dit laatste had gezegevierd of nog niet geheel was ten onder gebracht, worstelend tegen het absolutisme dat een vrucht van het Roomsch-Katholicisme mocht heeten; het is de nu gevestigde Republiek der Vereenigde Nederlanden haar onafhankelijkheid handhavend tegen Spanje, het zijn de engelsche Gemeenten zich verheffend tegen de Stuarts, het is de vestiging eener konstitutioneele regeering in Engeland onder Willem III, een regeeringsvorm die de elementen van Cromwell's Republiek en de restauratie onder Karel II en Jakobus II als 't ware met elkander verbond, het is eindelijk de hardnekkige strijd van dezen grooten Willem van Oranje tegen den in zijn soort niet minder grooten Lodewijk, den vorst van het „l'État c'est moi!" en de dragonnades, wien het gelukte allen tegenstand door zijn onderdanen aan zijn despotisme geboden te onderdrukken en dat stelsel tot zijn volkomenheid te brengen, waarop een eeuw later in de omwenteling het vertrapte volk zich zoo bloedig zou wreken. Verlichting, zietdaar het wachtwoord der volgende, der 18e eeuw. De wijsbegeerte van het gezond verstand voert heerschappij. Met de slagen der redeneering en de spitse pijlen van 't vernuft wordt het bestaande aangevallen. Filozofen leiden de openbare meening en worden door koninklijke lippen gevleid. Het is de eeuw van koning Voltaire en de wijsgeeren Frederik den Groote en Katharina II. Rousseau is haar voltooiing, en de omwenteling waarvan hij de afgod was, dat ontzaglijke onweder, vernielend en zuiverend tevens, haar laatste woord. De 19e eeuw beijvert zich om hetgeen er uit dien grooten wereldbrand nog gered kan worden, bijeen te zamelen en een nieuw gebouw te stichten. In weerwil van 'tgeen men dikwijls beweert is haar karakter meer op-

bouwend dan afbrekend. Wat zij opruimt was reeds door de vorige omvergehaald en wanneer zij het, na eenige vergeefsche pogingen om het tot haar nieuwen tempel te gebruiken, na een mislukte restauratie, geheel-en-al verwijdert, dan is dat alleen om met vrijer hand te kunnen bouwen en daarin door geen onnutte puinhoopen van 't verledene te worden belemmerd. Het werktuig waarvan zij zich tot dien arbeid bedient, is niet de poëzie, niet de wijsbegeerte in den zin der 18e eeuw, niet de dogmatiek zooals in de 17e, maar de wetenschap. Inderdaad, wanneer ik het onderscheidend karakter onzer eeuw moet noemen, dan kan ik het in niets anders dan in de wetenschap vinden. Al wat zij nieuws en groots heeft voortgebracht, heeft zijn oorsprong op wetenschappelijk gebied. Al haar ontdekkingen en hervormingen is men aan de wetenschap verplicht. Al de vragen waarmee zij zich bezig houdt, theoretische en praktische, staatkundige, maatschappelijke en kerkelijke, zijn werkelijk wetenschappelijke vragen. Dit karakter onzer eeuw bepaalt dan ook het karakter van de godsdienstige beweging der laatste jaren; dit is het wat deze van de godsdienstige beweging der 16e eeuw onderscheidt. De godsdienstige behoefte heeft er deel aan, zonder twijfel; zij is er niet de hoofdbron van, gelijk in den tijd der hervorming; de godsdienstige vragen die thans aan de orde zijn, wortelen allereerst in de behoefte om te weten, om zich als redelijke wezens rekenschap te geven van hetgeen men tot hiertoe heeft geloofd en gehoopt.

Het is dan ook eerst in onze eeuw, dat de vraag die wij thans bespreken, de vraag naar het Wezen en den Oorsprong van den Godsdienst kon opkomen en met ernst en vrucht kon worden behandeld. Terecht heeft Otto Pfleiderer [1]) opgemerkt, dat de godsdienst wel ten allen tijde, vóór en na de stichting des Christendoms, door de wijsgeeren tot voorwerp hunner onderzoekingen is gemaakt, maar nooit, tot het begin der vorige eeuw toe, in den zin waarin hij ons nu bezighoudt, als iets dat in het binnenste van den menschelijken geest zetelt. Men had daarbij steeds een bepaalde godsdienstleer voor oogen, een bepaalde godsvereering of een godsdienstige inrichting, kortom datgene wat men in het dagelijksch spraakgebruik, of, om in de taal der school te spreken, objektief godsdienst noemt. Daar dit

[1]) *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte.* Leipz. 1869, I, 5.

nu wel tot het wezen van den godsdienst behoort, maar dit wezen zelf niet is, en er veeleer een openbaring, een belichaming van uitmaakt, zoo is het begrijpelijk dat de wijsgeeren tot op 't genoemde tijdstip nooit in staat waren, den godsdienst waarachtig en grondig te verstaan. Eerst toen de wijsbegeerte tot het inzicht kwam, dat haar weten en vorschen over het heelal, over God en natuur zoolang een tasten in de duisternis was en een vasten bodem ontbeerde, als ze niet het naaste voorwerp van den denkenden geest, den geest zelf, grondig onderzocht had (en dus eerst van Kant af), was het haar mogelijk ook den godsdienst naar zijn innerlijk wezen, naar zijn oorsprong in den menschelijken geest te leeren kennen.

Toch was ook dit niet genoeg. Grondig onderzoek van den menschelijken geest, ernstige beoefening der zielkunde was noodig, om tot het wezen van den godsdienst door te dringen en op te klimmen tot zijn oorsprong. In den mensch, niet buiten hem moesten die gezocht worden. Maar bovendien moest de kring der waarneming uitgebreid worden en moest men den godsdienst in zijn verschillende openbaringen, niet slechts in één enkelen vorm, leeren kennen. M. a. w. de theologie, die zich tot het onderzoek van den eigen godsdienst bepaalde en daardoor eenzijdig bleef, moest vergelijkende godsdienstwetenschap worden. Dat was de andere hoofdvoorwaarde, die vervuld moest worden, eer aan de oplossing der vraag die ons thans bezighoudt, kon worden gedacht.

De godsdienstwetenschap, evenals de wetenschap der taal een deel der zielkunde en met deze laatste der menschkunde, der anthropologie, is gelijk de linguistiek een der jongste wetenschappen. Zij is van de theologie evenzeer onderscheiden als de sterrenkunde van de astrologie, de scheikunde van de alchymie. Zij is, wat de eerstgenoemde niet of slechts in kiem is, een wetenschap. Zij tracht de tallooze godsdiensten, die in vroeger eeuwen heerschten en die nog de wereld verdeelen, te leeren kennen, de godsdienstige denkbeelden die zich in mythen, symbolen, dogmen hebben uitgesproken, te leeren verstaan, en zij vergenoegt zich niet met die te verzamelen en te verklaren, maar vergelijkt die ook met elkander, om uit die vergelijking de wetten af te leiden die al de godsdienstige verschijnselen beheerschen. Al de vormen van godsdienst, de laagste en de hoogste, de oudste en de nieuwste, vallen onder haar gebied en

dikwijls hebben de minstontwikkelde, de vroegste voor haar het hoogste belang, omdat zij nader bij den oorsprong staan. In elk geval mag zij er geen enkelen verwaarloozen of minachten. Tracht uit één godsdienstvorm, uit den hoogsten, den zuiversten bijvoorbeeld, af te leiden wat het wezenlijke in den godsdienst is en gij zijt in gevaar om een bijzonderen karaktertrek, een voorbijgaand verschijnsel daartoe te betrekken. Terecht heeft Göthe gezegd: Die slechts één godsdienst kent, kent er geen. Het wezen van den godsdienst moet zich in elken godsdienstvorm, zij het dan ook in meerdere of mindere volkomenheid en zuiverheid, openbaren. Algemeene godsdienstkennis is dus de grondslag en tegelijk de toetssteen van het wijsgeerig onderzoek naar het wezen en den oorsprong der religie. Is de bepaling die men daarvan geeft op sommige godsdienstvormen niet van toepassing, dan is zij zeker onjuist of gebrekkig. En daarom beweren wij dat eerst onze tijd in staat is die bepaling op bevredigende wijs te geven. Want een wetenschappelijke behandeling der godsdiensten als openbaringen van het menschelijk gemoed, als zielkundige verschijnselen en niet slechts grillige afdwalingen van den geest, verschijnselen aan bepaalde wetten onderworpen, dagteekent eerst van deze eeuw en werd vóór dien tijd wel voorbereid maar nooit beproefd.

„Wat is godsdienst en waaruit spruit hij voort?" Geen bodemlooze en willekeurige bespiegeling, geen afgetrokken redeneering uit het wezen van den mensch, geen dogmatiek, die, hoe zij zich ook beroeme op bovennatuurlijke openbaring te steunen, ten laatste toch steeds in de fantazie haar oorsprong heeft, de wetenschap alleen kan daarop het antwoord geven. Ook op dit gebied is er geen andere weg om tot de kennis der waarheid te komen, dan de methode, die zij overal gelijkelijk toepast, de methode die van waarneming uitgaat en daaruit door redeneering wettige gevolgtrekkingen afleidt. Bij de bescheidene poging, die ik thans wil aanwenden om tot oplossing van het groote vraagstuk te geraken, zal dan ook die methode de mijne en de wetenschap alleen mijn gids zijn.

Er zijn verscheiden antwoorden gegeven op de vraag naar het wezen en den oorsprong van den godsdienst, of m. a. w. waarin hij wezenlijk bestaat en waaruit hij voortspruit, waar hij zijn zielkundigen zetel heeft, gelijk het heet. Het zou te

lang zijn, die alle aan een nauwkeurige beoordeeling te onderwerpen. Ik mag er toch ook niet geheel van zwijgen. Sommige, zooals deze: dat de godsdienst de poëzie des levens is, waaruit de gevolgtrekking mag worden gemaakt, dat hij opwelt uit de verbeelding, of zooals deze: de godsdienst is het geloof in het ideaal, zijn te algemeen, te onbepaald, om iets te verklaren, en zijn bovendien onjuist. Men kan zich van het leven een zeer dichterlijke opvatting maken, men kan zelfs dweepen met het ideaal, en metterdaad, ja met volle bewustheid zeer ongodsdienstig zijn. Een andere bepaling: de godsdienst spruit voort uit de behoefte aan aanbidding en is dus wezenlijk niet anders dan aanbidding, zondigt niet slechts door haar algemeenheid, maar vat ook slechts één moment in den godsdienst in het oog en behoort tot die thans verouderde psychologische methode, die voor elk zielkundig verschijnsel een afzonderlijke behoefte of vermogen in den menschelijken geest aannam en het zich daardoor vrij gemakkelijk maakte. De beroemde uitspraak van Kant: Godsdienst bestaat daarin, dat wij onze zedelijke plichten voor goddelijke geboden aanzien, geldt vooreerst niet van die volken, bij wie nog van geen zedelijke plichten sprake kan zijn en bij wie toch ontwijfelbaar godsdienst aanwezig is, en maakt den godsdienst tot een soort van zedeleer, wat hij niet is. Het is waar, dat de zedelijk ontwikkelde en tevens godsdienstige mensch datgene waartoe zijn geweten hem drijft als goddelijke geboden beschouwt; de invloed van den godsdienst op de zedelijkheid is niet te loochenen; maar hoe hij daartoe komt, dat is juist de vraag.

Verder brengen ons Schleiermacher, Hegel en Feuerbach, hoe verschillend hun opvattingen ook zijn. Volgens Schleiermacher zetelt de godsdienst in het gevoel en wel in het gevoel onzer onbepaalde (*schlechthinige*) afhankelijkheid. Hegel zoekt de bron van den godsdienst in de gedachte en bepaalt hem als het zelfbewustzijn van den absoluten geest of het weten van den goddelijken geest van zichzelf door middel van den eindigen geest. Feuerbach eindelijk houdt den godsdienst voor de verhouding van den enkelen mensch tot zijn eigen wezen, maar als een ander hem tegenovergesteld wezen, en leidt hem dus af uit de verbeelding. Hierdoor verklaart hij de twee zijden van den godsdienst die den aandachtigen beschouwer treffen, dat hij het hoogste maar ook het laagste bij den mensch in beweging brengt. Aan den eenen kant toch houdt hij den mensch zijn ideaal voor oogen, leert hij hem

op het wezen dat hij tegenover zich stelt en aanbidt, wat hij goeds en groots in zich heeft over te brengen, en is deugd en liefde zijn vrucht. Aan den anderen kant is datgene wat hij aanbidt — ik breng de wijsgeerige termen hier over in algemeen verstaanbare taal — zijn *eigen* ideaal, zijn eigen ik, zijn eigen wenschen en hopen, en in zoover is de godsdienst niet belangloos maar een vrucht der zelfzucht en, zooals van-zelf volgt, een bron van zelfbedrog en huichelarij, dweeperij, onnatuurlijkheid, onverdraagzaamheid.

Dat geen dezer bepalingen mij volkomen bevredigt, ofschoon die van Schleiermacher althans niet geheel verwerpelijk is, behoeft wel nauwlijks te worden gezegd. Het zou te ver heenvoeren zoo ik ze opzettelijk weerleggen wilde; liever stel ik er mijn eigen gevoelen, met de gronden waarop dit rust, tegenover. Een uitvoerige en over 't geheel zeer juiste kritiek van Schleiermacher's en Hegel's bepaling levert Otto Pfleiderer in zijn boven aangehaald werk (I. 27 vgg.), waarnaar het mij vergund zij te verwijzen.

De verklaring van Feuerbach is meer een verklaring van de godsdienstleer, die inderdaad voor een deel uit de fantazie, de verbeelding haar oorsprong neemt, dan van den godsdienst. Het egoïsme, dat hij als een noodwendig kenmerk van den godsdienst beschouwt is een ziekteverschijnsel, waarvan bijvoorbeeld de godsdienst van Jezus zich heeft vrijgehouden en dat zich eerst dan vertoont, wanneer de godsdienstleer of de godsdienstvormen met den godsdienst zelven verward worden. Zeer juist heeft hij opgemerkt, dat de godsdienstleer, zooals hij meent de godsdienst, een overplaatsen is van het in ons levend ideaal op een tegenover ons staand ander wezen. Maar hoe men er toe komt, deze vermeende illuzie te koesteren en zichzelf als een ander, hooger ik te aanbidden, hoe dat begrip van een hooger, volmaakt wezen ontstaat, dat heeft hij niet verklaard, en om die verklaring is het ons juist te doen. Want indien het een illuzie ware, wat ik niet toestem, dan moet de oorzaak dezer illuzie, dezer zelfbegoocheling — die dan toch een buitengewone macht in de wereld zou hebben uitgeoefend — ook worden aangewezen.

Ik heb vroeger in dit Tijdschrift (jaarg. 1870, n°. 1, blz. 1 vgg.) den godsdienst verklaard uit het gevoel van gebondenheid aan een hoogere, bovenaardsche macht en hem alzoo afgeleid uit het geweten. De mensch, die zich bewust wordt van een zedewet

in zich, erkent daarin een macht, die, hoewel in zijn binnenste werkzaam, toch boven hem staat, en leidt die, terecht, af van een wetgever waaraan het gansche heelal gehoorzaamt. Bij nauwkeuriger overweging durf ik die bepaling niet meer zonder belangrijke wijzigingen handhaven. Zij had dit voor, dat zij den godsdienst in verband bracht met een welgestaafd feit, een onloochenbaar verschijnsel, het geweten, dat daaraan zonder twijfel ten nauwste verwant is. Zij schiep dus, om den godsdienst te verklaren, niet, zooals men dat tot-nog-toe gewoon was, een afzonderlijk vermogen: het godsdienstig gevoel of het godsdienstig instinkt of het godsdienstig bewustzijn, dat inderdaad niets verklaart en niet anders dan een mythologische abstraktie is. Maar zij is onvolledig en niet op alle, met name niet op de laagste, godsdienstige verschijnselen van toepassing. Slechts wanneer wij het woord geweten in den ruimsten zin, in dien van zelfbewustzijn nemen, kan zij behouden blijven. Zij geeft nu den schijn alsof de godsdienst alleen uit het zedelijk zelfbewustzijn zijn oorsprong neemt, terwijl toch het zedelijk bewustzijn zich in de menschheid veel later heeft ontwikkeld, dan de godsdienst, en aan dezen alzoo de prioriteit moet worden toegekend. Ik wil thans trachten een betere verklaring te geven.

Wat is, zoo luidt de 1e vraag, die wij moeten stellen, wat is het wezen van den godsdienst, datgene, wat hem eigenlijk tot godsdienst maakt, zijn levensbeginsel, dat gij niet kunt treffen zonder hem te benadeelen of te dooden? Het wezen van den godsdienst is, naar mijn overtuiging, het geloof, en wel het geloof in een of meer bovenmenschelijke machten waarvan de mensch en de zinnelijke wereld afhankelijk zijn. Dat geloof hier niet met geloofsleer en geloofsbegrippen moet verward worden, behoeft nauwlijks te worden herinnerd. Het moet genomen worden in den algemeensten en oorspronkelijksten zin, naar de juiste bepaling van den schrijver aan de Hebreën, als een „overtuigd zijn aangaande de dingen die men niet kan zien."

Dit geloof nu is niet slechts aan alle godsdiensten gemeen — al hadden wij dit bewezen, het zou daardoor nog niet bewezen zijn, dat het juist het essentiëele van den godsdienst uitmaakt — maar het is het eenige waarin alle godsdiensten met elkander overeenkomen en waar het ontbreekt of verdwijnt, daar is geen godsdienst meer. Vergelijk vrij alle godsdiensten van de oudheid en van onzen tijd met elkander, neem al datgene, waarin zij

van elkander verschillen weg, zet al datgene wat niet in alle gevonden wordt ter zijde, en hetgeen gij overhoudt is: het geloof in een hoogere dan de menschelijke wereld, doch waarmee de mensch in betrekking staat, die op zijn lotgevallen invloed uitoefent, waarvan hij afhangt. Dit geldt van alle trappen van ontwikkeling evenzeer, van den laagsten zoowel als van den hoogsten. Daar zijn godsdiensten, waarin zoo iets als een geloofsleer, een godsdienstige zedeleer eigenlijk nog niet wordt gevonden, omdat zij noch priesters, noch profeten, noch leeraars bezitten, waar zelfs nog van geen mythologie sprake kan zijn omdat de stammen die ze uitoefenen daartoe niet dichterlijk genoeg begaafd zijn, waar niets is dan een impliciet — laat mij zeggen een dom — geloof in de macht van eenige geesten, die door een toovenaar of regenmaker kan worden bezworen, waar alles wat men cultus of eeredienst zou kunnen noemen zich bepaalt tot een plechtigheid die het onweder moet nabootsen en door dit nabootsen teweeg brengen, een zinneloos rammelen op eenige trommels, meer niet. Wat heeft deze godsdienst — want een godsdienst is het — gemeen met den godsdienst van Hem, naar wiens schoone uitspraak de hemelsche Vader over boozen en goeden zijn zon laat opgaan en over rechtvaardigen en onrechtvaardigen regent? Wat gelijkenis tusschen dezen ellendigen Neger (hij moge dan de priesterlijke en koninklijke waardigheid in één persoon vereenigen) die door zijn tooverkunsten datgene wat hij wenscht van den hemel poogt af te dwingen en Hem, die met angstzweet op het voorhoofd zijn: Uw wil geschiede! stamelde? Wat zij gemeen hebben is het geloof. Het geloof van den armen zwarte is onredelijk, dat van Jezus het redelijke bij uitnemendheid, het eerste is de eerste flauwe lichtglans aan den grauwen nachtelijken hemel, het laatste is de volle gloed der middagzon, maar gelijk die eerste morgenschemering en die verblindende middagglans hetzelfde licht zijn, zoo is ook het geloof van den Neger, met zijn verwarde voorstellingen en kinderachtige gebruiken, in 't wezen hetzelfde als het geloof van Jezus, met zijn heldere voorstelling van God en zijn aanbidding in geest en in waarheid. Het een zoowel als het ander is het geloof in een bovenmenschelijke macht, met wie de mensch in betrekking staat en van wie hij met al het zichtbare afhangt.

Of betwijfelt men de juistheid dier bepaling? Zal men be-

weren dat het op den laagsten trap van godsdienstige ontwikkeling geen bovenmenschelijke maar veeleer lagere machten zijn aan wie men zijn vereering brengt? Dat de mensch in zijn natuurstaat zich neerbuigt voor boomen en steenen, voor natuurvoorwerpen en natuurverschijnselen, op de aarde en in den hemel, de dieren, zijn minderen, de menschen, zijn gelijken, ja voor die talloos verschillende voorwerpen, naar gril en luim gekozen, die men onder den algemeenen naam van toover-amuletten samenvat en met het portugeesche woord *fetisso* aanduidt? Dat men zelfs in hoogere godsdienstvormen, zelfs in het Christendom dit verschijnsel aantreft, en dat het geloof van de ex-koningin van Spanje, Isabella, die den heiligen stok van San Yago verzocht om voor haar te bidden, of dat van Lodewijk XI, die de looden heiligen-beeldjes, waarmee hij zijn hoed versierd had, nu en dan naar de rij af aanriep, evenmin als dat van den Neger aan de Goudkust een geloof in bovenzinnelijke machten kan worden genoemd? Immers, de heilige stok van Isabella, de looden santen van Lodewijk, de glaskoralen en steentjes van den Neger zijn voorwerpen die ver beneden den mensch staan, die hij ten deele zelf kan maken of laten maken en nochtans gelooven zij in hun macht, nochtans aanbidden zij die.

Ik antwoord, vooreerst: dat men den wilde, den natuurmensch, niet met dezelfde maat mag meten als ons, die tot de beschaafden en ontwikkelden behooren. Wij zijn ons bewust meer te zijn, dan de ons omringende natuur, meer dan de dieren en de planten, meer dan al de zonnen van 't heelal, meer dan de aarde die ons draagt, meer ook dan die zinnelijk waarneembare voorwerpen die wij voor het eerst en dus met zekere verwondering aanschouwen; zelfs een lokomotief, een telegraaf, een elektrizeermachine, al zagen wij ze voor het eerst, zullen ons niet in aanbidding doen neerzinken, ook dan nog niet als wij de werking volstrekt niet begrijpen; want wij zijn genoeg in natuur- en zelfkennis gevorderd, om aan het onbewuste en redelooze geen hoogeren rang toe te schrijven dan aan onszelf. Maar de wilde heeft dat bewustzijn nog niet. Al wat zich beweegt beschouwt hij als bezield, al wat bezield is als begaafd met dezelfde vermogens als de mensch, als een willend, gevoelend, denkend wezen. Overtreft nu zulk een gewaand wezen hem in macht, of in die begaafdheden die hij alleen kan waardeeren, in grootte, in vlugheid, in slimheid, in stoffelijke kracht, of ver-

beeldt hij zich dat de een of andere werking die hij niet kan doen ophouden, droogte, koude, ziekte of wat ook, door zulk een voorwerp wordt teweeg gebracht — en dat wil voor hem hetzelfde zeggen als gewild en bedoeld — dan ziet hij daarin zijn meerdere en hij acht het zijn belang er hulde en vereering aan te brengen. Laat mij hier een paar voorbeelden mogen aanhalen waarop ik ook elders reeds heb gewezen. Waarom aanbidden de Jakuten in Siberië den kameel? Zij hadden er nooit een gezien. Daar wordt zulk een vreemd dier in hun dorpen gebracht, juist terzelfder tijd dat de pokken bij hen uitbarsten. Jakuten-logika is een andere dan de onze. Zij waren dus vast overtuigd dat beide verschijnselen, waarvan het een weinig minder dan het andere voor hen een evenement was, met elkander in verband moesten staan. De kameel was een vreemde, machtige demon, die hun de verschrikkelijke ziekte had aangebracht. Natuurlijk dat ze die booze macht dan ook door godsdienstige offers poogden te bezweren en gunstig te stemmen. Een anker, een oud door de zee aangespoeld scheepsanker, was de geëerbiedigde god van een negerstam aan de afrikaansche kust. Waarom? vraagt gij. Met verbazing hadden zij den vreemden gast aangestaard, die zich een rustplaats op hun gebied had gekozen. Ook zij hadden nog nooit zoo iets aanschouwd. Maar zij vereerden het wonderwezen nog niet. Het had zijn macht nog niet doen blijken. Daar is een moedige of begeerige negerheld die een stuk ijzer noodig heeft. Hij is een praktisch man en een vrijgeest in zijn soort. Het verlangen is bij hem sterker dan de vrees, en hij weet een stuk van 't anker af te slaan. Met bedenkelijk hoofdschudden hebben de mannen van ervaring deze stoutmoedige daad vernomen. Zal het goed afloopen? Ongelukkig sterft de vermetele snaak kort na zijn heldenfeit, en nu geen twijfel meer. Dat is zijn loon! Het anker heeft zich gewroken. Het is een groote fetis, een machtig wezen, dat zulk een beleediging niet ongestraft kon laten, en van dat oogenblik af gaan zij hem niet voorbij zonder eerbiedige groete, en verzuimen zij niet hem van tijd tot tijd hun offergaven te brengen. Op dergelijke wijze werd het paard de dondergod der Mexikanen. Het paard was eerst door de Spanjaarden in de nieuwe wereld ingevoerd, de Mexikanen kenden het niet. Maar behalve dat hadden de christelijke Europeërs, verbreiders van het ware geloof, ook de vuurwapenen naar Amerika overge-

bracht en verzuimden niet de ongelukkige inlanders, die hun onafhankelijkheid en eigendomsrecht nog eenigszins handhaven wilden, daarvan de vreeselijke werking te doen gevoelen. Dit verschijnsel wisten dezen aanstonds te verklaren. Het was hun niet vreemd: het was de donder en de bliksem. Wat de groote god des hemels deed, om zijn aardsche kinderen te bestraffen, dat deden deze blanke mannen in hun toorn. Wie gaf hun deze macht? De mensch heeft geen macht om donder en bliksem voort te brengen, dat wisten zij bij eigen ervaring; er bleef dus niets anders over dan dat vreemde, vlugge, schoone, sterke dier waarop de blanken reden, als oorzaak van deze schrikwekkende verschijning, als bezitter dezer verwoestende macht te beschouwen. De god, die tot-nog-toe van den hemel uit, onder vreeselijk geknal zijn bliksemschichten had nedergezonden, was nu op aarde gekomen, en die god had dezen vorm. Zij hadden hem nooit gezien, hij had zich steeds voor hun blikken verborgen gehouden, nu zagen zij hem, en van dien tijd af aan was het paard voor hen de god des donders, waarvan zij een kostbaar beeld in een hunner tempels plaatsten en waaraan zij een vurige hulde brachten. Helaas! de armen hadden zijn geduchte macht tot hun schade ondervonden! Metéénwoord, welke voorwerpen het ook zijn die de wilde aanbidt en waaraan hij een goddelijk wezen toeschrijft, voor hem zijn het altijd bovenmenschelijke machten en zoodra hij op de een of andere wijs overtuigd wordt dat ze dit niet zijn, aanbidt hij ze niet meer. De beelden- en reliekendienst in hooger ontwikkelde godsdiensten is wel zonder twijfel uit dit fetissisme der natuurgodsdiensten geboren en inderdaad nog een nawerking daarvan, maar heeft nochtans sterke wijzigingen ondergaan. Isabella aanbad den stok, omdat zij geloofde dat hij de wonderstok van San Yago was; indien dus de stok aanbiddenswaardig was, dan had hij dat alleen te danken aan den Heilige die hem had gedragen en die wederom den H. Geest van den Heer, wiens apostel hij was, had ontvangen. Niet anders is het met de heiligen-beelden van Lodewijk XI. Het zijn de laatste schuilhoeken waarin zich het Fetissisme heeft genesteld. In de hoogere godsdiensten, zooals het Christendom, het Buddhisme, het Mohammedanisme, kan het slechts onder het patronaat van en in vereeniging met die andere zijde van den godsdienst der oudheid, de geestenvereering, blijven voortleven. De fetissen der Christenen, Buddhisten en Mohamme-

danen (zij hebben ze allen) zijn overblijfselen van Heiligen, herinneringen van vroegere geloofshelden geworden, of liever daartoe gemaakt; dat is de eenige voorwaarde waarop ze daar nog in wezen kunnen blijven. Vroeger, voordat zij Mohammedanen waren, aanbaden de Berbers in Algiers en de Negers in Soedan, gelijk de meeste natuurvolken dat altijd gedaan hebben, de bergen als zoodanig, als bezielde machtige wezens, die de regenwolken terughielden en schatten in hun binnenste verborgen. Sedert zij tot den Islâm bekeerd zijn, doen zij dat niet meer in den ouden vorm. Maar de bergen zijn toch heilige bergen gebleven en worden nu als graven van den een of anderen mohammedaanschen Heilige vereerd. En moge in de werkelijkheid onder het weinig ontwikkelde volk, de oude voorstelling, dat de voorwerpen zelve bezield en uit zichzelf machtig zijn, nog voortleven in den nieuwen vorm, de leer van den hoogeren godsdienst keurt haar bepaald en onbewimpeld af. Geen Buddhist van eenige beschaving, geen Roomsch-katholiek die zich ook maar eenigszins boven de domme menigte verheft, zal u toestemmen dat hij beelden aanbidt. De roomsche zendelingen in Siam hadden den tempel van de Buddhisten, in de nabijheid hunner kapel gelegen, geschonden en ontheiligd, uit wraak omdat men aan het Buddhisme getrouw bleef en van het Katholicisme niet wilde weten. De geloovige Buddhisten kwamen zich over deze geweldenarij bij hun koning beklagen. Karakteristiek was het antwoord van Z. M. De beelden als zoodanig, zeide hij, zijn niet heilig, het zijn slechts teekenen ter gedachtenis; wij zullen dus andere maken en ze elders plaatsen waar ze veiliger zijn. De priesters van St. Jan in den Bosch, die aan den ingang hunner prachtige kathedraal, onder een crucifix de vermaning aan de geloovigen lieten nederschrijven, om niet voor een hout of steen, maar „voor Christus hunnen God alleen" neder te knielen, vermoeden zeker niet hoe geheel de siameesche vorst, wiens beelden hun kollega's vernielen, het met hen eens is.

Mijn bepaling dat het wezen van den godsdienst bestaat in het geloof in een bovenmenschelijke macht, waarmee de mensch in betrekking staat en waarvan hij afhankelijk is, wordt dus door dit bezwaar niet omvergestooten. Zij wordt daarentegen bevestigd door het onderzoek van de vormen waarin de godsdienst zich steeds vertoont en door de geschiedenis van zijn ontwikkeling.

In iederen godsdienst, geen enkelen uitgezonderd, merken wij drie dingen op, zekere voorstellingen omtrent de godheid of de godenwereld, een zekere gezindheid tegenover die wezens en zekere godsdienstige handelingen en gebruiken. Daar zijn godsdiensten waarbij men slechts met goedwillige overdrijving van een geloofsleer en van een eeredienst zou kunnen spreken, doch daar is er geen waarin de kiemen van beide niet voorhanden zijn. Het zijn, met de gezindheid jegens de goden of God, de natuurlijke openbaringen, de noodzakelijke uitingen van het geloof. Het geloof als zoodanig is niet theoretisch maar praktisch, geen weten of gevoelen, geen zaak van het verstand alleen, maar van het bewustzijn. Doch de werkingen van den menschelijken geest, die wij gevoelen, denken en willen noemen, hebben nooit afzonderlijk plaats. Onderscheiden kunnen zij worden, afgescheiden niet. De mensch is een denkend wezen; daarom moet hij, krachtens zijn natuur, zijn geloof, zijn overtuiging die hij niet op den weg van zinnelijke waarneming verkregen heeft, tot voorstellingen en begrippen herleiden. Hieruit ontstaat de leer, en een godsdienst zonder leer of zonder de eerste beginselen eener leer is onbestaanbaar. De voorstellingen zijn eerst, daarna de begrippen, omdat bij de menschheid en bij de volken zoowel als bij den bijzonderen mensch eerst de verbeelding het krachtigst werkzaam is, en slechts wanneer een hooger ontwikkeling bereikt werd, de rede ontwaakt. Eerst mythen, verhalen waarin de natuurmachten of de goden handelend optreden, dan dogmen, die dezelfde godsdienstige gedachten waaraan de mythen hun oorsprong danken, in wijsgeerigen vorm uitdrukken. De symbolen of zinnebeelden, die uit de mythen ontstaan zijn, toen men het geloof in deze verloren had of althans begon te verliezen, maken den overgang tusschen mythen en dogmen uit en banen den weg voor de laatste. „Wie zijn zij, die machten, waarvan ik afhankelijk ben? Hoe werken zij?" of liever, want dat is voor het godsdienstig gemoed altijd het voornaamste: „In welke betrekking staan zij tot mij?" — dat zijn de vragen die zich aan den godsdienstigen mensch vanzelf voordoen en waarop hij niet nalaten kan het antwoord tè zoeken. Godsdienst zonder leer, wij hooren er dikwijls van spreken, wij hooren het dikwijls aanbevelen. Bedoelt men daarmee een godsdienstvorm, een kerkgenootschap zonder een voor allen verbindend en onveranderlijk samenstel van leerstukken, ik heb er

niet slechts vrede mee, maar ik acht dat voor het leven en de voortdurende ontwikkeling van den godsdienst noodzakelijk. Volledige vrijheid der leer is een eerste vereischte voor een godsdienstvorm of godsdienstige vereeniging, die aan de behoeften van onzen tijd beantwoorden zal. Al is het maar één dogma, dat men als onvermijdelijk wil opleggen, men gaat zijn bevoegdheid te buiten. Het wezen van den godsdienst is in geen enkel leerstuk gelegen, zelfs in het eenvoudigste niet. Wat is de leer? De taal des geloofs. En even geweIddadig als het is iemand te dwingen een andere taal dan zijn eigene, zijn moedertaal te spreken, even onrechtvaardig en bekrompen het is degenen die een andere taal spreken dan wij te verachten, even gewelddadig is het iemand te noodzaken zijn geloof in vormen te wringen die hem vreemd zijn, even onrechtvaardig iemand te veroordeelen of ongodsdienstig te noemen omdat hij anders denkt dan wij. Maar niet minder dwaas en verkeerd, dan de poging om de volle vrijheid van denken te belemmeren, is de bewering, dat alle godsdienstwaarheden eenvoudig ter zijde gesteld moeten worden, dat men zich daarover niet vermoeien of bekommeren moet. Waarom toch? Om des vredes wil? Maar dan zou men alle wetenschappelijk onderzoek en nog zooveel meer bovendien moeten verbieden, want ook daardoor ontstaat niet zelden een hevige strijd. Omdat geen godsdienstige voorstelling de volle waarheid uitdrukt? Maar laten wij dan zwijgen totdat wij de volmaakte taal hebben gevonden. Laten wij dan ook geen wetenschappelijke meening uitspreken, totdat wij, bij ingeving — want hoe zullen wij 't anders doen, zoo wij niet mogen onderzoeken? — plotseling alles met ontwijfelbare zekerheid weten. Omdat onze voorstellingen en begrippen omtrent God onverschillig zijn voor het godsdienstig leven, waarop alles aankomt? Maar die dit meent, bedriegt zich grootelijks. De gansche geschiedenis weerspreekt hem. De denkbeelden die wij koesteren oefenen den overwegendsten invloed op onze handelingen uit. Het is gansch niet onverschillig of ik mij God voorstel als een vertoornd tiran dan als een liefhebbend vader: mijn godsvereering zal in het eene geval geheel anders zijn, dan in het andere. Vrijheid van onderzoek, vrijheid van denken, vrijheid van leeren, wij willen haar gehandhaafd zien, niet omdat wij de leer geringschatten, maar juist omdat zij voor ons van zooveel gewicht is, en zij door vrijheid alleen zich ontwikkelen kan en gezuiverd kan worden. Trouwens,

die een godsdienst willen zonder voorstellingen en begrippen omtrent God, willen iets onmogelijks. Het staat gelijk met op dit gebied het denken te verbieden. En dat laat zich niet verbieden. Die gelooft wil zich rekenschap geven van zijn geloof, hij kan niet anders. Hij alleen, die niet meer gelooft, zal daaraan geen behoefte gevoelen.

Want — en dit is het waarop het hier 't meest aankomt — hij zal het ook alleen doen, wanneer hij gelooft, anders niet. Alle geloofsleer, mythologische, symbolische, dogmatische, wijsgeerige, put haar recht van bestaan uit het geloof. Zoodra dit laatste te niet gaat houdt ook zij op te leven. Het is haar ziel, haar leven zelf. Zij zal nog belangstelling inboezemen aan de geleerden, aan de onderzoekers van den menschelijken geest, aan de geschiedvorschers, als een bijdrage tot kennis van den mensch en zijn ontwikkeling. Maar het zal een zuiver historisch en wetenschappelijk belang zijn. Zij-zelve zal zich niet meer ontwikkelen, maar blijven die zij is. Daar waar men niet meer gelooft zal men over haar waarheid of onwaarheid niet twisten. Men zal geen leerstoelen oprichten om haar te onderwijzen en men zal over haar nog slechts spreken en schrijven zooals men bijvoorbeeld spreekt en schrijft over de staathuishouding der Atheners of over de handelspolitiek der Feniciërs. Een utrechtsch godgeleerde van de voorgaande eeuw, Ode, heeft een dik traktaat geschreven over de engelen, de goede en de kwade, waarin hun rangordeningen, hun werkingen, hun eigenschappen uitvoerig worden beschreven. Zou eenig theoloog van de nieuwe school ooit in het hoofd krijgen om zulk een verhandeling samen te stellen? Over de angelologie, over de leer der engelen als een historisch verschijnsel, over hetgeen Joden en Christenen zich daarvan hebben voorgesteld, zal hij een werk kunnen leveren, evenals hij dat doen zou over de mythologie van Homeros of de symboliek der Egyptenaars, als iets objektief gegevens, als een geschiedkundig verschijnsel, meer niet. Zijn geschrift zal slechts ten doel hebben om te leeren, wat men over de engelen en demonen gedacht heeft en hoe deze gedachten zich laten verklaren, niet welke begrippen hijzelf zich dienaangaande vormt of een Christen zich daarvan te vormen heeft; het zal dogmenhistorisch, niet dogmatisch wezen. Waarom? Omdat hij evenmin in engelen en booze geesten gelooft als in verschijningen van de schimmen zijner voorvaderen. Een Protestant en een Katho-

liek kunnen beiden over de Mariavereering handelen. Maar hoe verschillend zal die behandeling zijn. Het werk van den eerste zal geschied- en oordeelkundig wezen, dat van den laatste alleen dogmatisch. Het eerste zal geen belang hebben voor de protestantsche Christenen als zoodanig, slechts voor diegenen onder hen die *weten* willen wat een Roomsch-katholiek over Maria denkt en wat de kerk daarover leert; het laatste zal voor alle geloovige Katholieken als zoodanig belang hebben. Met één woord, leerstukken hebben als leerstukken geen waarde dan voor diegenen die er in gelooven; van den oogenblik af, dat zij niet meer wortelen in het geloof, gaan zij over op het gebied der geschiedenis en van het wetenschappelijk wijsgeerig onderzoek. Zoo levert de geloofsleer zelve het bewijs, dat het wezen van den godsdienst gelegen is in het geloof.

Als wij letten op de wet waaraan de godsdienstige gezindheid gehoorzaamt, dan wordt ons daardoor hetzelfde bewijs geleverd. Om tegenover goddelijke wezens een gezindheid te koesteren moet men gelooven dat ze bestaan. Die gezindheid kan zeer verschillend zijn: het kan vrees of eerbied, het kan dankbaarheid of liefde, het kan ook haat en afschuw zijn. Men heeft eerbied of liefde voor de godheden, die men als de ware, haat of afkeer voor de godheden die men als de valsche beschouwt, men huldigt Jahveh, men verfoeit den Baäl, maar alleen voorzoover men in de werkelijkheid en de macht van Jahveh en Baäl gelooft. Komt de Jahvehdienaar tot de overtuiging, dat zijn god niet de hoogste en machtigste slechts maar de eenige is, dan zal hij de priesters, de aanbidders der andere goden nog verachten en bestrijden, hij zal met hun godsbegrip spotten, hij zal zich vroolijk maken met een god, die door den werkmeester gemaakt wordt en evenzeer tot brandhout kon worden gebezigd, maar hij zal noch den Baäl, noch den Melek, noch Nebo, noch Merodach zelven meer haten of vreezen, evenmin als iemand, die niet meer in het bestaan van spoken of duivelen gelooft, voor deze denkbeeldige wezens zal sidderen. Zij zijn niets voor hem; hij is er onverschillig voor. De gezindheid die hij jegens hen koestert zal dezelfde zijn, die men koestert jegens al datgene waarvan men weet, dat het een schepping der verbeelding is, die gij koestert tegenover den held van een treurspel of een roman, een esthetische, geen godsdienstige. Neemt voor een oogenblik aan, dat geen der voorstellingen, die men tot-nog-toe van de godheid gevormd heeft, naar uw oordeel met de werkelijkheid

overeenstemt, dat geen daarvan u dus langer bevredigt, gij zult dan weliswaar door die voorstellingen verschillend worden aangedaan; gij zult de eene schoon vinden, de andere leelijk; de eene zal u aantrekken als liefelijk, dichterlijk, verheven, de andere zal u afstooten als walgelijk, afgrijselijk, laag en wreed; de bloedige vuurgod, aan wien de eerstgeborene kinderen worden geofferd zal uw weerzin opwekken, de hemelsche Vader, die al zijne menschenkinderen liefheeft, zal u bekoren, maar het zullen slechts de voorstellingen zijn die dus werken op uw gemoed, van religieuze gevoelens met betrekking tot datgene waaraan gij een wezenlijk bestaan meent te moeten ontzeggen, zal geen sprake meer kunnen zijn. Een god, in wien gij niet meer gelooft, kunt gij als God niet meer vreezen of liefhebben, niet meer prijzen of danken. Al wie dit toestemt — en niemand zal loochenen, wat voor elk zoo helder is als de dag — erkent daarmee tevens, dat ook de godsdienstige gezindheid alleen rust op het geloof.

Hetzelfde geldt van de godsdienstige gebruiken, die, wanneer zij iets meer zijn dan tooverkunsten om de goden te bezweren, eerdienst genoemd worden. Ook zij zijn een openbaring, een uiting des geloofs, en zullen zij het geloovig gemoed bevredigen, dan moeten zij daarvan een vrije openbaring, een niet op hooger gezag voorgeschrevene, aan vaste vormen gebondene, gedwongene uiting zijn. Zij zijn voor den godsdienst even noodwendig als de leer. De mensch moet in zijn handelingen toonen, wat in zijn binnenste omgaat; heeft hij geloof, het zal uit zijn daden blijken. Ik zeg niet, dat er geen godsdienst mogelijk is zonder tempels, zonder priesters, zonder plechtstatigen kultus. Dat zijn bepaalde, zeer algemeene vormen, maar het zijn niet de eenige. De hoogste godsdienst heeft ze niet meer van noode, maar hij heeft toch zijn vormen, al zijn het andere. De godsdienstige gebruiken en handelingen hangen ten nauwste samen met de voorstellingen, de begrippen, de leer. Zij bestaan in offers en gebeden; zelfs daar waar de eigenlijke, zichtbare offeranden hebben opgehouden, bestaan ze nog in figuurlijken zin. Alle hebben ze ten doel, de betrekking tusschen den mensch en de godheid en omgekeerd te onderhouden en de verbroken gemeenschap te herstellen. Stelt men zich de hemelsche machten voor als een soort van booze of goede geesten die niet ver boven den mensch verheven zijn, dan zal men pogen ze door toovermiddelen en tooverspreuken in zijn macht te verkrijgen en onschadelijk of weldadig te maken.

De shamaan of toovenaar meent, dat hij de hoogere macht door deze middelen tot zijn dienst kan dwingen en afhankelijk maken van zijn wil, en zelfs de Brahmanen verbeelden zich, door vasten en boetedoeningen de goden van Indra's hemel aan zich te kunnen onderwerpen. Denkt men zich de godheid als wel machtiger dan de mensch, maar toch ten deele afhankelijk van de vereering harer aanbidders, zoodat zij zonder hun gaven en offeranden verzwakt en verkwijnt, men zal pogen door rijke offergaven haar weer te versterken en alzoo tevens haar bondgenootschap en bescherming te koopen. Dit is een der eigenaardige trekken van de vroomheid der vedische Hindu's. Acht men haar vertoornd door de zonden der menschen of boos van aard, men zal haar pogen te verzoenen op allerlei wijs, en zoo de uitbarstingen harer gramschap af te wenden; de Israëliet laat Jahveh het spijsoffer rieken, om hem weer genadig te stemmen. Ziet men in God den absoluten soeverein aan wien alles behoort, en is hij een bloeddorstig en wraakgierig wezen, zelfs het leven der eerstgeborenen en der andere kinderen zal hem worden prijs gegeven, zooals de Assyriër aan zijn Adar-Ninip, de Kanaäneër aan zijn Melek, de Karthager aan zijn Baäl-Hammân deed. Ja, wat kostbaarder is dan het leven zal men ten offer brengen aan de godin, die de vruchtbare moeder van alle leven is. Is men bovenal doordrongen van Gods heerlijkheid men zal bekeering boven offerande stellen, zooals de groote profeten van Israël, en is de God dien men liefheeft, de hemelsche Vader, de God der liefde, de aanbidding in geest en in waarheid, het toewijden van zichzelf uit liefde zal het eenige offer zijn dat daaraan beantwoorden kan. Vooral zal men de nabijheid van de hemelmachten zoeken; zich tot haar op te heffen door het gebed of de ekstase òf haar tot zich te brengen, dat zal een hoofddoel der godsdienstige plechtigheden zijn. Reeds in den godsdienst der oudste Hindu's, waarvan de Veda's de oorkonden zijn, merkt men deze strekking op. Agni, de vuurgod, wordt aangeroepen, opdat hij, bode der goden en middelaar tusschen hen en de menschen, de hemelbewoners tot het bijwonen der offers uitnoodige, en het heilige gras wordt uitgespreid opdat zij daarop kunnen zetelen. Zoo is er dan geen godsdienstvorm zonder eerdienst of de eerste beginselen daarvan, en deze handelingen en gebruiken hangen ten nauwste samen met de leer. Maar, evenals de leer, leven zij, bestaan zij alleen door het geloof. Neem dat weg, laat dat vervallen en de eer-

dienst, die er uit voortspruit, gaat te niet, of zal nog slechts korten tijd, als een ledige, doode vorm blijven staan, om weldra geheel te vervallen. Die aan godsdienstige handelingen deelneemt zonder te gelooven, is een huichelaar, bewust of onbewust. Niet allen, die de openbare godsdienstoefeningen nalaten, zijn ongeloovigen; niet allen, die ze onderhouden, belijden hun geloof meer in denzelfden vorm, die aan deze bepaalde wijs van godsvereering ten grondslag ligt. De een denkt milder over vormen dan de ander. De een zal zich van godsdienstige gebruiken onthouden, wanneer die niet meer de juiste uitdrukking van zijn geloofsbegrippen zijn, doch wanneer hij geloof heeft, zal hij daarvoor dan een andere uiting zoeken. De ander, omdat hij dien nieuwen, beteren vorm nog niet gevonden heeft en lichter over kleinere verschilpunten heenstapt, zal voortgaan in de bestaande vormen te deelen, al bevredigen zij hem niet geheel. Maar die het geloof in een bovenmenschelijke macht geheel verloren heeft, zal aan geen enkele godsdienstige verrichting kunnen deelnemen, zonder zijn geweten geweld aan te doen. Treed die prachtige roomsche kathedraal binnen. Hoe treft u haar schoonheid, haar verhevenheid! Alles schijnt hier mee te werken, om een diepen, niet slechts esthetischen, maar wezenlijk godsdienstigen indruk op u te maken. Uw blik dwaalt peinzend langs de hooge gewelven en kan zich niet verzadigen aan de heerlijke kunstwerken, voortbrengselen zoowel van vroomheid als van kunst. Dit is de eerste indruk. Wilt gij dien onverzwakt behouden, keer aanstonds terug en begeef u naar buiten. Treed niet nader! Beschouw dat met allerlei smakelooze versiersels en klatergoud omhangen Mariabeeld niet, dat daar de eereplaats inneemt! Lees de bekendmakingen, die daar aan de muren hangen, niet, bekendmakingen omtrent plechtigheden, aflaten, broederschappen van de eeuwige aanbidding van het heilige hart van Maria en zoo meer. Daar begint de dienst. Statig rollen de orgeltonen langs de wanden, het gezang sleept u mee, er is een poëzie, een godsdienstige bezieling in dit alles, die zich ondanks uzelf van u meester maakt... Mits gij niet naar het altaar het oog wendt! Mits gij niet let op dien prevelenden, gedurig buigenden en knielenden priester met zijn trawanten! Waarom ergert u dit, of laat u dit althans koud? Waarom bederft datgene, wat het voornaamste der geheele plechtigheid uitmaakt, voor u den indruk van datgene wat inderdaad slechts een hulpmiddel uitmaakt om haar te verhoogen?

Waarom zijn voor u de gebaren en bewegingen van dien priester zinledig, ijdel, belachelijk zelfs, terwijl die gansche schaar van nederknielende geloovigen ze met vrome aandacht aanschouwt? Omdat gij niet gelooft, zooals zij, niet gelooft in den Jezus, dien zij aanbidden, niet gelooft in Maria. Kortom de eerdienst is alleen eerdienst door het geloof. Voor hem die dat niet bezit, behoudt hij wellicht eenige zijner dichterlijke schoonheden, maar de ware godsvereering kan hij voor hem niet meer zijn. Ook hieruit blijkt weder, dat het geloof het wezen van den godsdienst is.

Het zou ons te ver heenvoeren, zoo ik dit ook uit de ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst ging aantoonen. Daarover in 't voorbijgaan slechts een enkel woord. Hoe menigmaal heeft men reeds het einde van den godsdienst, òf gevreesd, òf met zekeren triomf als nabij aangekondigd! Hoe menigmaal heeft men zich bedrogen! Als de oude voorstellingen en begrippen verworpen werden, de oude vormen van aanbidding in onbruik geraakten, dan meende men dat de godsdienst zelf te gronde ging. Maar het geloof schiep zich een nieuwe taal, een nieuw lichaam en de godsdienst, in schooner, volkomener gestalte, hield stand. Men kan de ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst de ontwikkelingsgeschiedenis des geloofs noemen. Het geloof, nog zwak en klein in den aanvang, kan nog als 't ware op eigen voeten niet staan. Het zoekt overal steunsels buiten zich. De godsdienstgeschiedenis toont ons, hoe het die steunsels langzamerhand en als één voor één van zich afwerpt, en hoe het, ten laatste volwassen geworden, geheel op eigen innerlijke kracht leert vertrouwen. Beelden en heilige plaatsen als onderpanden van de tegenwoordigheid van God onder de menschen, priesters, als zijn middelaars op aarde, heilige boeken door Hemzelf ingegeven als zekere openbaringen van zijn wil, sakramenten met tooverachtige werking begaafd, wonderen en profetiën als bewijzen van de goddelijkheid der geloofswaarheden, hebben wij ze niet alle, 't een na 't ander, zien verdwijnen, niet zonder dat het geloof van sommige zwakken tijdelijk geschokt werd, maar wel zonder dat het geloof schipbreuk leed? Hebben wij al deze bijgeloovigheden — het is een juist en schilderachtig woord in onze taal — daarvan niet zien losmaken, zonder dat het zelf werd geschonden? Waar het geloof is, daar kan de godsdienst niet sterven, al werd hij hervormd van het hoofd tot de leden, al werd hij in een gansch nieuwen vorm herschapen. Maar van de

andere zijde — en het is noodig ook dit te herinneren — waar het geloof niet is, daar kan ook de godsdienst niet langer bestaan. Een geleerd en vernuftig jurist, tevens beoefenaar der godsdienstwetenschap, Dr. Post uit Bremen, wiens werkje vroeger (*Theol. Tijds.* 1870, n°. 2) door mij werd aangekondigd, heeft de meening geuit, dat, nu de gansche oude Dogmatiek vervallen is, de eenige godsdienst der toekomst de aanbidding van den idealen Christus kan wezen. Door zoo te oordeelen heeft hij getoond het wezen van den godsdienst niet te verstaan. De ideale Christus — niet de historische — is een schoone dichterlijke schepping der vrome fantazie. De schoonheid en de waarheid der gedachten, die in dezen vorm gehuld zijn, miskennen wij niet. Maar zoodra wij weten, dat hij slechts een dichterlijke schepping, een vrucht der verbeelding is, kunnen wij hem niet meer aanbidden, evenmin als Osiris, het goede wezen, of den delfischen Apollo. De godsdienst die in poëzie verloopt is reeds ten halve gestorven, en die van een godsdienstvorm het poëtische leert gevoelen, is hem reeds meer dan ten halve ontwassen [1]). Het bestaan van den godsdienst hangt af van het standhouden des geloofs. De vraag: zal de godsdienst een toekomst hebben? is inderdaad dezelfde als deze: Zal de menschheid het geloof in een bovenmenschelijke macht, waarmee zij in betrekking staat en waarvan zij afhangt, behouden, ja, dan neen?

Die vraag leidt van-zelf tot een andere: Hoe ontstaat het geloof? Ik heb over het wezen van den godsdienst gesproken, thans moet ik nog het een en ander zeggen over zijn oorsprong.

Hoe ontstaat het geloof? Hoe komt de mensch aan godsdienst? Wij nemen die in huisgezin, school en kerk van het voorgeslacht over, zoo luidt het antwoord van velen. Dit antwoord steunt op de zeer gewone verwarring van geloof en geloofsbegrippen. Onze geloofsbegrippen en vormen van aanbidding nemen wij aanvankelijk, behoudens latere wijziging, van onze vaderen over. De voorstellingen die de meesten zich van de godheid vormen, de wijs waarop zij haar vereeren, zijn hun door ouders en leermeesters, door de geheele maatschappij, waarvan zij een deel uitmaken, overgeleverd. Slechts enkelen verheffen zich

[1]) Immers voor den geloovige is zijn godsdienst meer dan poëzie, voor hem is hij werkelijkheid.

langzamerhand daarboven, doch ook zij gaan er oorspronkelijk van uit. Het geloof evenwel, de godsdienst zelf, kan ons niet worden medegedeeld. Dien hebben wij uit onszelf. Men kan iemand, het gewone spreekwoord is volkomen waar, het geloof niet geven. Zelfs de geloofsbegrippen kan men niet doen aannemen door iemand die het geloof niet heeft, evenmin als men iemand een taal kan leeren spreken, zoo hij het spraakvermogen mist. Ja, al ware 't zoo, al kon het geloof worden overgeleverd of overgeërfd van het eene geslacht tot het andere, de vraag die wij stelden zou daarmee niet zijn opgelost, want altijd zou nog verklaard moeten worden, hoe dan de godsdienst in de wereld was gekomen.

Van ongeveer hetzelfde gehalte is de verzekering dat de godsdienst in priesterlist en in de staatkundige berekening der dwingelanden en der handhavers van de openbare orde zijn oorsprong vindt; dat hij dus eenvoudig een middel, een politiemaatregel is, om de menschen gedwee en gehoorzaam te maken en de staatsmachten te doen eerbiedigen, door hun deze als uitvoerders van een hooger, goddelijk gezag voor te stellen. Het zal wel niet noodig zijn, een zoo oppervlakkige verklaring nog uitvoerig te weerleggen. Verklaarbaar was dit gevoelen daar, waar een hoogmoedige priesterschap den godsdienst, zooals zij dien begreep, oplegde met bindend gezag en zich tevreden stelde wanneer men zich slechts onderwierp aan de leer, die zij als de eenig ware verkondigde en de godsdienstige handelingen volbracht die zij voorschreef, zonder naar de gezindheid te vragen; verklaarbaar daar, waar alleenheerschers of slimme staatslieden in een zekeren godsdienstvorm, waardoor de mensch tot dienstbaarheid, onzelfstandigheid en geestelijke slavernij gebracht werd, een welkomen steun vonden voor hun troon. De fransche wijsgeeren der vorige eeuw, zelven van den in hun land heerschenden godsdienst vervreemd, en boven zijn gebrekkige leer en praktijken verheven, toen zij zagen dat die door priester- en staatsgezag werd staande gehouden, en toen zij bovendien door gebrekkige berichten omtrent de natuurvolken in den waan gebracht werden, dat de stammen op den laagsten trap van ontwikkeling staande, geen priesters en ook geen godsdienst bezaten, kwamen tot de gevolgtrekking dat de mensch in zijn natuurtoestand geen godsdienst kende, dat die dus niet tot zijn wezen behoorde, en dat slechts het eigenbelang der heer-

schende standen het geloof in bovennatuurlijke machten verbreid had. Ware deze meening gegrond, dan moest natuurlijk de godsdienst van-zelf vervallen en worden prijsgegeven, zoodra de staat zich daarmee niet meer inliet en het priestergezag was opgeheven, m. é. w. zoodra de mensch tot zelfstandigheid was gekomen. Het zal wel niet noodig zijn te zeggen, dat de uitkomst deze verwachting niet bevestigd heeft. Het Protestantisme erkent in beginsel geen menschelijk gezag en heeft in de praktijk de macht der priesters gebroken; de moderne ontwikkeling van het staatsleven heeft de volledige scheiding van kerk en staat ten gevolge gehad. Zijn deze twee hervormingen voor den godsdienst, voor zijn bestaan en bloei noodlottig geweest? Iedereen weet dat het tegendeel waar is. De verhouding is een geheel andere. Priesters en staatslieden hebben een bestaande macht tot hun voordeel aangewend en aan 't bereiken hunner heerschzuchtige bedoelingen dienstbaar gemaakt, maar geen hunner is ooit in staat geweest een godsdienst te scheppen en aan wezens, van nature ongodsdienstig, op te dringen met geweld.

Niet beter is het antwoord: Wij hebben het geloof, den godsdienst, aan bovennatuurlijke openbaring te danken. Dit is geen antwoord. Het is beter onze onkunde te belijden en te zeggen dat wij er niets van weten. Wat is een bovennatuurlijke openbaring? Hoe geschiedt zij? Wat zijn de waarborgen harer echtheid? Zoodra iemand in staat is ons daarvan een eenigszins voldoende, of laat ik zeggen denkbare voorstelling te geven, zal hij ons bereid vinden zijn theorie in overweging te nemen. Nu verdient zij eenvoudig voor kennisgeving te worden aangenomen. In een wetenschappelijk onderzoek behoort zij niet te huis. Ook wij, als geloovigen, leiden alles af van God. De mensch is godsdienstig, omdat God hem zoo geschapen heeft als hij is. Uit zijn wezen moet de godsdienst worden afgeleid en zijn wezen heeft hij aan God te danken. Maar de vraag hoe de godsdienst nu uit zijn wezen moet verklaard worden, blijft daarbij nog altijd open.

„Maar de vrees, de vrees is de bron van allen godsdienst," zeggen sommigen. Zij is het, die volgens den ouden Lucretius de goden geschapen heeft. En wordt dit gevoelen niet door de feiten gestaafd? Wederom beroept men zich op den natuurtoestand des menschen. De wilde aanbidt de goden, voor wier geweldige macht hij beducht is, veel vuriger, dan degenen die hij als goede

weldadige wezens beschouwt. Hij siddert voor de hem omringende natuur met al haar verschijnselen. Zijn ontstelde verbeelding doet hem overal booze machten zien, wier toorn hij stillen moet, en het is daaruit dat zijn godsdienst voortkomt. Naarmate de rede toeneemt in ontwikkeling en kracht, neemt die vrees af en verzwakt ook de invloed van den godsdienst, om eenmaal, wanneer de mensch tot volwassenheid in de rede gekomen is, geheel te verdwijnen, evenals het geloof in spoken en duivelen reeds verdwenen is. En dit noemt men een verklaring! Men voelt zelf dat men met die vrees niet toekomt en roept er dus de verbeelding bij, die aan de gevreesde machten een gestalte moet geven. Het feit, dat in de oorspronkelijkste godsdiensten de vrees overheerscht en de liefde nog nauwelijks bestaat, is op zichzelf begrijpelijk genoeg. De onwetende mensch is vreesachtig. De weinig ontwikkelde mensch is zelfzuchtig. Hij berekent dat het zijn belang is, de booze godheden met alle macht gunstig te stemmen, de goede zijn van-zelf, van nature goedertieren. Daarom is de godsdienst der vreeze de oudste, de eerste vorm waarin zich de godsdienst openbaart. Maar is daarom deze zelf uit vrees voortgesproten? Ik zal niet zeggen dat door dit beweren de hoogste godsdienstvormen onverklaard blijven, want dat bijvoorbeeld het Christendom in zijn oorsprong, door het beginsel der liefde waarop het rust, de vreeze buitensluit. Ik wil mij tot de laagste, de ruwste, de minst ontwikkelde bepalen. En dan vraag ik nog eens aan iedereen die genegen is een oogenblik door te denken, hoe de vrees zulk een machtig en algemeen verschijnsel als de godsdienst in het leven kan roepen? Maar dan moesten immers ook de dieren godsdienstig zijn. Of vreezen zij niet? Sidderen zij niet als de donder rolt, de aarde schudt, de orkaan alles voor zich uit zweept? Verschuilen zij zich niet als de zuiderzon haar verschroeiende stralen nederschiet? Vluchten zij niet met angstig gehuil, als het woud waarin zij wonen ontbrandt en allen dreigen te verstikken in den gloed? Maar hoe komt het dan dat de leeuwen en de tijgers, ja zelfs die wijze olifanten en snuggere apen, nog nooit op de gedachte zijn gekomen om den alles verwoestenden vuurgod door hun gaven tot zachtheid te bewegen en alzoo zijn toorn af te wenden? Hoe komt het dat daar, waar de vrees niet meer aanwezig is, de godsdienst toch stand houdt, ofschoon naar een welbekenden logischen stelregel de werking ophoudt waar de oorzaak niet

meer bestaat? Daar is maar één antwoord: Omdat de godsdienst, het geloof in een bovenmenschelijke macht waarvan wij afhangen, niet uit vrees kan voortkomen, omdat daarvoor een andere diepere grond moet zijn.

Zullen wij onze toevlucht nemen tot het veronderstellen van een bijzonder vermogen in den mensch, dat men het godsdienstig gevoel of instinkt of bewustzijn genoemd heeft? Maar ook dat is werkelijk een ontwijken van de kwestie en komt ten laatste neder op de stelling: de godsdienstige verschijnselen spruiten voort uit 's menschen innerlijk, de mensch toont zich godsdienstig omdat hij godsdienstig is. Wij komen er niet verder mee. Ik heb er zoo straks het mijne reeds over gezegd. In dat godsdienstig gevoel of instinkt of bewustzijn als afzonderlijk vermogen van de menschelijke ziel kan ik niet anders dan een zielkundige fiktie, een cirkelredeneering zien, van niet veel beter allooi dan wanneer ik zeide: de hond blaft, omdat hij van nature het vermogen heeft om te blaffen. Die halverwege wil blijven stilstaan kan zich met dat afzonderlijk godsdienstig instinkt of gevoel behelpen, wij kunnen ons met deze verklaring die niets verklaart, niet tevreden stellen.

Wat is dan de oorsprong van den godsdienst? Misschien zullen velen zich tevreden kunnen stellen met de bepaling door Pfleiderer gegeven: dat de godsdienst voortkomt uit den strijd tusschen oneindigheid en eindigheid, vrijheid en afhankelijkheid die het eigenlijke wezen van den mensch uitmaakt, en dat hij nu juist strekt om die tegenstrijdigheid op te lossen, tot verzoening te brengen [1]). Beide tegenstrijdige elementen, zegt hij, vindt men in elken bepaalden godsdienst en op iederen trap van godsdienstige ontwikkeling zoowel van de menschheid als van den bijzonderen persoon. Hoe hooger de trap is waarop een godsdienst staat, temeer zal een verzoening van die tegenstrijdigheid gepoogd en betrekkelijk ook tot stand gebracht worden. De volkomene verzoening is in het Christendom bereikt, dat den mensch in zijn onvoorwaardelijke afhankelijkheid van God en overgave aan God tevens de hoogste bevrediging van zijn gemoed, de reinste zaligheid doet vinden. In de liefde verbindt het Christendom beide zijden tot onoplosbare eenheid, waardoor

---

1) *Die Religion*, I, 71. Hij stemt in deze opvatting geheel overeen met J. H. Fichte en Hase.

het dan juist de volkomene godsdienst wordt, de verwezenlijking van het begrip van godsdienst kort en goed. Deze laatste opmerking vooral, hoewel niet nieuw, is juist en treffend. In de liefde is de strijd tusschen afhankelijkheid en vrijheid volkomen opgelost. De hoogste liefde is de onvoorwaardelijke gebondenheid, en zij is, omdat zij niet gedwongen kan worden, maar in het gemoed zetelt, de volledigste vrijheid tevens. Wat ik uit liefde doe, doe ik uit vrije beweging, en toch kan ik het weder niet nalaten, ik word er toe gedwongen, gedetermineerd door mijn hart.

Maar hoe schoon, hoe verheven, hoe vernuftig deze verklaring ook moge wezen, zij kan mij niet bevredigen. Juist dat zij zoo verheven is, wekt mijn achterdocht op. Hebt gij, o dichterlijk wijsgeer! toen gij deze formule nederschreeft, aan die armelijke godsvereeringen gedacht, die zeker de oudste en oorspronkelijkste zijn en die bestaan in domme bezweringen om de macht van eenige wanstaltige goddelijke wezens onschadelijk te maken, of alleen aan die grootsche scheppingen, die de namen van Buddha, van Mozes, van Jezus dragen? De wortelgravers van Kalifornië, die hun rauw voedsel uit den grond krabben en bij wie men moeite heeft iets menschelijks te ontdekken, hebben een godsdienst, al is hij niet zeer poëtisch of wijsgeerig..... durft gij in het aangezicht van deze treurige individuen nog te spreken van den strijd tusschen het Eindige en Oneindige, van een poging om onafhankelijkheid en vrijheid tot harmonie te brengen? Maar al ware dit zoo, toch wordt door deze twee termen het feit niet verklaard, dat de mensch in hoogere machten gelooft, en dat, wij zagen het, is de godsdienst. Er ontbreekt iets aan, en iets wezenlijks. Zal een zaak, een feit als de oorsprong van een andere zaak, een ander feit beschouwd kunnen worden, dan moet bewezen kunnen worden, dan moet voor ieder die zijn denkvermogen gebruikt duidelijk zijn, dat waar het eerste aanwezig is, het laatste daaruit noodwendig volgen moet. Dan moet ik in dit geval kunnen zeggen: De mensch is afhankelijk en vrij — hetgeen ik niet loochen — en hij gevoelt dat — hetgeen ik over 't algemeen toestem — dus *moet* hij in een hoogere macht dan de zijne gelooven en die aanbidden. En dat zie ik niet in. Het noodzakelijke van de gevolgtrekking kan ik niet toegeven, tenzij dat ik er nog iets anders bij opneem. Er is hier een sprong, en een redeneering mag niet springen. Wat ontbreekt hier? Het voornaamste, het wezenlijke: de mensch

moet dit doen *omdat hij een zelfbewust, mitsdien een redelijk wezen is, en omdat hij als redelijk wezen door zijn rede gedwongen wordt voor ieder verschijnsel een oorzaak aan te nemen.* Waar hij de oorzaken ziet, daar brengt hij ze alleen godsdienstige hulde, zoolang hij aan die onbewuste oorzaken een zieleleven toeschrijft aan het zijne gelijk. Waar hij ze niet aanschouwt, daar vormt hij zich die door de scheppingskracht van zijn geest, de verbeelding. Sproot de godsdienst voort uit het gevoel, ook het dier zou godsdienstig zijn, want gevoel en bijzonder afhankelijkheidsgevoel heeft het niet minder dan de mensch, en gevoel van vrijheid ook. Doch alleen de mensch is godsdienstig, omdat hij redeneert, omdat hij de verschijnselen die hem treffen, naar analogie van zijn zelfbewustzijn, in verband brengt met wezenlijk of schijnbaar waargenomene of eenvoudig door zijn rede gevorderde oorzaken. Het godsdienstig geloof is het laatste woord der rede, het zal dus zuiverder, geestelijker zijn, naarmate die rede meer ontwikkeld en hooger is opgeklommen. Gelijk alles wat den mensch van de dieren onderscheidt, spruit ook de godsdienst uit het zelfbewustzijn, uit dit als diepsten grond, als laatste oorzaak voort.

Het zou niet onbelangrijk zijn na te gaan, hoe door deze beschouwing van den godsdienst een eigenaardig licht op zijn geschiedenis, op het verband waarin hij staat tot zedelijkheid, kunst en poëzie, op zijn beteekenis in de maatschappij wordt geworpen, en hoe de groote, ontzettende macht die hij door alle eeuwen heen op den gang der gebeurtenissen en op de menschheid heeft uitgeoefend, zóó alleen wordt verklaard. Maar dit opstel is reeds te uitgebreid, en wij moeten ons noodzakelijk inkrimpen. Daar is echter nog één vraag, waarop ik tot-nog-toe het antwoord ben schuldig gebleven en waarop men billijk een antwoord verlangt: Heeft de godsdienst, wanneer dit zijn wezen en zijn oorsprong is, nog een toekomst, of behoort hij tot de langzaam verdwijnende overblijfselen van het verleden?

Niet weinigen meenen, met het oog op de verschijnselen van onzen tijd, dat het laatste het geval is. „De eeuw des geloofs is voorbij, oordeelen zij, die der wetenschap is thans gekomen. Overal merkt men op, dat de godsdienst vervalt, en dat slechts diegenen, die in algemeene ontwikkeling ten achteren zijn, hem blijven aanhangen. De kerken oefenen geen macht meer, de eerdienst wordt verwaarloosd, de dogmatiek heeft alle gezag ver-

loren. De dagen van den godsdienst zijn geteld." Ik wil een deel der genoemde feiten erkennen, maar de gevolgtrekking acht ik ongerechtvaardigd. Vooreerst kunnen weten en gelooven niet tegenover elkander gesteld worden, want zij behooren tot een verschillend gebied. Het geloof heeft geen betrekking op hetgeen onder het bereik der wetenschap valt, en de wetenschap kan ons niets leeren omtrent hetgeen den inhoud onzer geloofsovertuiging uitmaakt. Zij werken samen, doch zelfstandig. Zij vullen elkander aan, doch kunnen niet in strijd zijn, dan wanneer een van beide de grenzen van haar eigen gebied heeft overschreden, wanneer men in naam des geloofs — wat inderdaad beteekent van verouderde geloofsbegrippen — over wetenschappelijke vraagstukken uitspraak wil doen, of uit wetenschappelijke gegevens eenzijdig voortredeneert, zonder de feiten van ons inwendig leven in aanmerking te nemen. Het geloof, de godsdienst is gegrond in het diepste wezen van den mensch, en daarom kan het niet sterven. Daar is werkelijk in onze dagen een zekere verkoeling op te merken tegenover kerken, godsdienstoefeningen en godsdienstige belangen, die uit verschillende oorzaken moet worden verklaard. Voor een deel geldt zij verouderde vormen, die men zoo licht met het wezen zelf verwart; voor een deel komt zij voort uit ongodsdienstigheid, die weder haar grond heeft òf in het niet verstaan van het religieuze, òf in de overwegend praktische en verstandelijke richting van onzen tijd. Maar men zoekt met ijver, met belangstelling en daarin ligt het bewijs, dat de godsdienstige behoefte nog niet is uitgedoofd. Zelfs heeft men, waar het geloof werd verduisterd, zich gaan bezighouden met zoogenaamd wetenschappelijke bijgeloovigheden: het Mesmerisme, het Spiritisme en hoe deze rampzaligheden meer mogen heeten. De mensch kan niet zonder geloof in 't bovenmenschelijke. Waar het geloof de voordeur uitvlucht, daar treedt het bijgeloof de achterdeur in. De godsdienst zal hervormd worden, geheel en al vernieuwd en herschapen, maar zoolang de menschen menschen zijn, zullen zij in den een of anderen vorm godsdienstig wezen.

Maar hoedanig zal dan die godsdienst der toekomst moeten zijn, zoo de tegenwoordig bestaande vormen ons niet meer kunnen voldoen? Welke hervormingen zullen er moeten plaats hebben? Het zou vermetel zijn daarop een bepaald antwoord te willen geven. Doch twee dingen kunnen nu reeds met groote waarschijnlijkheid worden vastgesteld: daar zal geen Dogmatiek meer

zijn; daar zal geen eigenlijke Eerdienst meer zijn! De dogmatiek is dood. Alle pogingen om haar te doen herleven kunnen in den zielloozen klomp slechts een schijn van leven, eenige ras voorbijgaande stuiptrekkingen te weeg brengen. Haar methode is versleten, haar spraak wordt door het nieuwere geslacht niet meer verstaan, en zij kan het voertuig niet meer wezen voor de godsdienstige gedachten die onze harten beroeren. Zij is geworden als een dier stervende talen, die eens algemeene volkstalen waren, maar nu nog slechts voortleven bij de laagste klassen der maatschappij, de minder ontwikkelden, terwijl voor het wereldverkeer al sinds lang een andere taal wordt gebezigd. Gelijk eens de mythologie en de symboliek, waarvan zij een afstammelinge is, zoo gaat zij nu ook te gronde. Wij kunnen wel zeker zijn, dat zij niet weer zal herleven. Iets anders zal haar vervangen, gelijk zij de plaats der mythen en symbolen, ingenomen heeft. Wat dit zijn zal? Ik vermoed, dat de vorm waarin de geloofsleer voortaan alleen zal kunnen worden voorgedragen, voor hen die gelijken tred houden met de ontwikkeling van onzen tijd, een wijsgeerige zal moeten zijn. In plaats van op overlevering en gezag zal zij op kennis van den mensch, van de natuur, van de geschiedenis als zoovele levende openbaringen Gods moeten steunen. Haar grondslag moet de wetenschap zijn, anders bouwt zij in de lucht, doch haar eigen gebouw is, als ik zeggen mag, boven-wetenschappelijk, en bestaat uit de gevolgtrekkingen die de godsdienstige, geloovige mensch uit hetgeen het wetenschappelijk onderzoek hem geleerd heeft, gerechtigd is te maken.

Even als aan de dogmatiek zijn velen onzer ook aan den eeredienst ontwassen. Datgene wat in onze godsdienstoefeningen daarvan is overgebleven — want de gereformeerde afdeeling van het Protestantisme heeft er niet bijzonder veel van in leven gelaten — maakt op ons nauwlijks indruk meer. Godsdienstoefeningen, bijeenkomsten tot bevordering van het godsdienstig leven en tot opwekking van den godsdienstigen geest, zullen er natuurlijk blijven plaats hebben, zoolang er godsdienst is, dat wil zeggen, altijd. Gebeden — zoolang ons hart onrustig is binnen in ons, totdat het rust heeft gevonden in God, zal het zijn eeuwigen Oorsprong, zijn liefderijken Vader zoeken. Maar de eerdienst als zoodanig, de hulde aan God gebracht, zal vervangen worden door een volbrengen van zijn wil, zooals wij dien uit zijn werken en uit ons hart leeren kennen, door toewijding van onszelf aan

Hem, door een leven van heilige liefde. Het is laat genoeg, dat men het nu eerst inziet. Met die „aanbidding in geest en in waarheid,” waarvan vóór 18 eeuwen al werd gesproken, werd toch inderdaad niets anders bedoeld. Een godsdienst, wiens geloofsleer bestaat in een verzoening van weten en gelooven, wiens eerdienst bestaat in een leven van heilige liefde...

Ik ga niet verder. Verwachtingen kunnen wij uitspreken op grond van de richting, die wij den stroom des tijds zien nemen, meer kunnen wij niet. Voorspellen hoe het godsdienstgebouw der toekomst zijn zal, wanneer het eens voltooid zal wezen, dat is ons niet mogelijk. Wij zijn bouwlieden, wij arbeiden naar onze kracht en naar het klein bestek ons gegeven, de groote Bouwmeester, die alles bestuurt, kent alleen het plan, waarnaar wij onder zijn leiding werken. Wat ook van 't oude gebouw vermolme, instorte, verbrijzeld worde, het nieuwe zal verrijzen. Indachtig aan het wijze woord van den ouden Montaigne: *Tiens toy à toy!* houden wij ons aan onszelf in den edelsten zin van het woord, houden wij vast aan die ontwijfelbare feiten van ons innerlijk zijn, waarvan de geloofsleer slechts de gebrekkige verklaring is, doch waarop ons geloof als op een rots gegrond staat. En te midden van de stormen des tijds, die velen twijfelmoedig maken, hooren wij als een troostvolle stem, die ons toeroept: Vreest niet, gelooft alleenlijk!

C. P. Tiele.

— —

DE CHRISTOLOGIE VAN HET CANONIEKE MARCUS-EVANGELIE.

VERGELEKEN MET DIE VAN DE BEIDE ANDERE SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

DERDE GEDEELTE.

VI. De Geestes-Christus en de partijen in zijne gemeente.

Wij zullen in dit Hoofdstuk achtereenvolgens handelen over hetgeen de synoptische Evangeliën, met name Marcus, den Geestes-Christus laten leeren:

1°. over de positieve waarde, die de Christen heeft toe te kennen aan het O. T. en zijne godsdienstleer;

2°. over de Heidenevangelizatie, in verband met Israëls roeping als volk van God; en

3°. over de verhouding, waarin de Geestes-Christus wil, dat de partijen der Jood- en Heiden-Christenen in zijne gemeente tot elkander zullen staan.

Als wij hier in het bijzonder van den Geestes-Christus spreken, dan is dit, omdat wij het oog hebben op zulke vraagstukken, die eerst nà Jezus' dood in zijne gemeente ter sprake *konden* komen. Wij bedoelen daarmee niet, dat niet ook het vroeger behandelde grootendeels tot het leven van den Geestes-Christus zou behooren. Marcus laat dit op nog meer plaatsen uitkomen dan Mt. of zelfs Luc., bijv. overal, waar, gelijk Keim (a. w., I. S. 85) opmerkt, „het evangelie in de plaats van Christus, de „gemeente in de plaats van de discipelen treedt." Verg. *Mc.* 3: 32, 34. 4: 10, 36. 8: 34, 35, 38. 10: 29, 46 met de

par. pll., en voorts MM., bl. 210, 221. *Verbeteringen*, bl. 9. P., bl. 290 vg.

A. De positieve waarde, die de Christen heeft toe te kennen aan het O. T., en zijne godsdienstleer.

1. Meer dan de overige Evangelisten kent Mattheüs eene zeer hooge positieve waarde voor het Christendom toe aan de godsdienstleer van het O. T. Bij hem treedt Christus op als de nieuwe Wetgever, vooral naar de type van de wetgeving op den berg des Ouden Verbonds, maar toch ook wel naar het profetische woord van Jesaja (40: 9 LXX): „Klim op een hoogen berg, gij die „het evangelie aan Sion boodschapt!" Bij voorkeur die trekken uit de vroegste geschiedenis van Gods eerstgeboren Zoon, *Exod.* 4: 22, brengt Mattheüs op den Zoon van God Jezus over, die hij tevens aangewezen vond in eene of andere profetie.

a. Dáár, op den berg, verklaart de Wetgever des N. T., dat hij gekomen is om de Wet en de Profeten te vervullen (5 : 17—19). Wegdoen wil hij alleen datgene, wat later ingeslopen was, nml. de reeds door Gods Profeten veroordeelde leeringen en inzettingen van *menschen;* want hij was gekomen als de door de Profeten beloofde Messias van *Israël.* Moge ook, helaas! het Koninkrijk Gods aan het wederspannig Israël ontnomen en den Heidenen gegeven worden, toch blijft het zijn Israëlietisch karakter behouden. Wel zijn de eerstgenoodigden (de Israëlieten) het bruiloftsmaal niet waardig (22: 8); wel nemen nu allen, die de dienaars vinden, *beide kwaden en goeden*, de plaats van dezen in (22 : 10); maar wee toch dien éénen bruiloftsgast, die het waagt aan te zitten *zonder bruiloftskleed!* (vs. 11 vgg.) Met dien *éénen* bruiloftsgast bedoelt Jezus niet den zedelijk onwaardige als zoodanig, gelijk Baur, a. w., S. 71 meent; want niet de *kwaden* worden uitgeworpen, maar alleen die ééne. Wien kan Jezus hier anders bedoelen dan den anomist, dan den mensch, „die de geboden der „wet ontbindt"? (5: 19).

b. De hooge waardeering van de Oud-Testamentsche godsdienst door Mattheüs komt treffend uit in zijne redactie van het verhaal der tempelreiniging, 21: 12 vg. Alleen hij noemt den *Joodschen* tempel den tempel τοῦ Θεοῦ, gelijk hij ook elders (23: 21) zegt, dat God in dien tempel woont. Als Jezus nu uit dezen tempel Gods alles wegruimt, wat tot den *offer*dienst behoort (waartoe ook, voor de tempelbezoekers uit den vreemde

de tafels der wisselaars noodig waren), dan drukt dit feit slechts op aanschouwelijke wijze uit, wat hij herhaaldelijk (9: 13, 12: 7) met een woord uit Hozea (6: 6) het wezenlijke in zijne leer noemt: „God wil barmhartigheid, en geen offer."

Veroordeelt Jezus dan bij Mt. het offeren als zoodanig? Zeker niet onvoorwaardelijk (5: 23 vg. 23: 18 vgg.), alleen in zoover als de offerdienst bleek te leiden tot bederf der godsdienst (23: 23 vgg.).

Maar wel beschouwt Jezus, naar Hozea, a. pl., het offeren als eene *menschelijke* instelling, gelijk immers ook Jeremia verklaart, dat God Israël niets bevolen had omtrent het offeren, *Jerem.* 7: 22 vg. Jezus noemt den offerdienst (d. i. de verlaging van den tempel tot een slachthuis of moordenaarskuil, waar men het bloed der dieren vergoot) eene miskenning en als misvorming van den tempel door hen, die hem daartoe misbruiken, als hij *in praesenti* zegt: *ὑμεῖς... ποιεῖτε*. *Ὑμεῖς* nml., met uwe Ouden en Vaderen, gij doet dat, dwars tegen hetgeen de Profeten van den tempel Gods leeren in, als dezen verklaren, dat de tempel niet een moordenaarshol (een slacht- of offerhuis), maar een huis des gebeds moet zijn. Jezus wil alzoo wel, dat de tempel, de Joodsche godsdienst, zal blijven bestaan, maar dat hij teruggebracht worde tot zijne ware bestemming naar de leer der Profeten. De Joden nemen deze handeling niet kwalijk; het „kwalijk nemen" knoopt Mt. (vs. 14 vgg.) vast aan het Hozannaroepen der kinderen.

2. Lucas vindt ook wel in het Oude Testament het evangelie, maar in geheel anderen zin. Volgens Mt. heeft het evangelie de Wet slechts te vervullen, tot hare voltooiïng te brengen; Lc. daarentegen is van oordeel, dat er eene typische (geestelijke) verklaring noodig is, om de verborgen evangelische waarheid, die iets anders is dan de Wet, uit het O. T. te voorschijn te brengen, dat men daartoe „den sleutel der kennis" moet hebben (11: 52).

a. Dat het O. T. het typische voorspel van het N. is, komt vooral duidelijk uit in het beeld van den grootsten Profeet des O. T., zooals Lucas dat teekent. nml. als typische afschaduwing van den Christus. Om dit duidelijk te maken, plaatsen wij de parall. trekken van Lucas' Johannes- en Christus-beeld nevens elkander.

De Engel Gabriël wordt door God uitgezonden om aan Zacharia de geboorte van Johannes aan te kondigen (1: 11, 19).	De Engel Gabriël wordt door God gezonden naar de maagd Maria, om haar de ontvangenis van Jezus aan te kondigen (1: 26 vg.).
En Zacharias, hem ziende, werd ontroerd (1: 12).	En als zij hem zag, werd zij zeer ontroerd (1: 29).
De Engel zeide tot hem: „Vrees niet, Zacharias!	De Engel zeide tot haar: „Vrees niet, Maria!
„want uw gebed is verhoord,	„want gij hebt genade bij God gevonden (1: 30).
„en uwe vrouw Elizabeth zal u eenen zoon baren,	„En zie, gij zult bevrucht worden, en eenen zoon baren,
„en gij zult zijnen naam heeten JOHANNES (1: 13).	„en gij zult zijnen naam heeten JEZUS (1: 31).
„Deze zal groot zijn voor den Heer," (1: 15) — „en een Profeet des Allerhoogsten genaamd worden" (1: 76).	„Deze zal groot zijn, en de Zoon des Allerhoogsten genaamd worden" (1: 32).
En Zacharias zeide tot den Engel: „Waarbij zal ik dat weten? Want ik ben oud en mijne vrouw is ver op hare dagen gekomen." (1: 18) — Bovendien was Elisabeth onvruchtbaar (1: 7).	En Maria zeide tot den Engel: „Hoe zal dat wezen, dewijl ik geenen man bekenne?" (1: 34).
„Hij zal met den Heiligen Geest vervuld worden ook van zijner moeders schoot aan." (1: 15).	„De Heilige Geest zal over u komen, en de kracht des Allerhoogsten zal u overschaduwen" (1: 35).
En Elizabeth (bevrucht geworden) zeide (1: 14):	En Maria (zwanger geworden) zeide (1: 46):
„Alzoo heeft mij de Heere gedaan	„Groote dingen heeft God aan mij gedaan (1: 39);
„in de dagen, in welke hij mij aangezien heeft,	„de laagheid zijner dienstmaagd heeft hij aangezien;
„om mijne versmaadheid onder de menschen weg te nemen" (1: 25).	„van nu af zullen mij zalig spreken al de geslachten." (1: 48).
En de tijd van Elisabeth werd vervuld, dat zij baren zoude, en zij baarde eenen zoon (1: 57).	En de dagen werden vervuld, dat zij baren zoude, en zij baarde haren eerstgeboren Zoon (2: 6, 7).
Johannes wordt op den achtsten dag besneden, en naar het woord des Engels JOHANNES genoemd (1: 59—63).	Jezus wordt op den achtsten dag besneden, en naar het woord des Engels JEZUS genoemd (2: 21).

De geboorte van Johannes doet eene stem van lof en verheerlijking tot God opgaan (1: 58, 64).	Bij Jezus' geboorte verheerlijken en prijzen de herders God (2 : 20).
De geboorte van Johannes wordt alom bekend, en wekt bij allen verwondering en vrees (1: 65, 66).	De geboorte van Jezus wordt alom bekend gemaakt, en allen verwonderen zich (2: 17, 18).
En het kindeken wies op en werd gesterkt in den Geest (1: 80).	En het kindeken wies op en werd gesterkt in den Geest (2: 40).
Johannes houdt zich op in de woestijn, tot op den dag zijner vertooning aan Israël (1: 80. 3: 2).	Jezus wordt, vóór zijn optreden, door den Geest geleid in de woestijn (4: 1).
Dáár geschiedde tot Johannes het woord van God (3 : 2).	Tot Jezus geschiedde eene stem uit den hemel (3 : 22).
Nu komt Johannes in al het omliggende land der Jordaan om te prediken (3 : 3).	Door het geheele omliggende land leerde Jezus in hunne synagogen (4: 14 vg.).
Hij verkondigde den volke het evangelie (3: 11).	Jezus predikte: „God heeft mij gezonden, om den armen het evangelie te verkondigen" (4: 18).
De discipelen van Johannes doen gebeden (5 : 33).	„Heer! leer ons bidden, gelijk ook Johannes zijnen discipelen geleerd heeft" (11: 1).
Ook de tollenaars komen tot Johannes, die hun leert, niet meer te eischen, dan hetgeen hun gezet is (3 : 12, 13).	Vergel. het woord van den tollenaar Zacchëus tot Jezus (19: 8).

Zoo geheel is Johannes de profetische type van den Christus, dat het volk hem openlijk het vermoeden doet blijken, of hij wellicht ook de Christus zijn zou (3: 15 vgg.).

b. De twee eerste Hoofdstukken van Lucas' Ev. schijnen over te vloeien van Judaïstische voorstellingen. Maar is het Judaisme hier ernstig gemeend? Laat het zijn, gelijk het ook is, dat Lc., op voorgang van Paulus (*Rom.* 11), voor het bekeerde Israël nog eene eigene heerlijkheid in het toekomstige Christusrijk praeserveert, toch kan Luc. niet leeren, dat „de Joden-Engel „Gabriël" nog een vrij bekrompen Jood zou zijn, terwijl daarentegen „het heirleger der Engelen des N. Verbonds," als ware Paulinisten, „zingt van het welbehagen Gods in menschen." (P., bl. 320, 328). Of men moest aannemen, waarvoor geen grond bestaat, dat Lc., even als Pseudo-Paulus *aan de Efez.* (3: 10),

de Engelen maakt tot scholieren van Christus' gemeente op aarde! Veeleer neemt Lc. alleen daarom de sterkst gekleurde Joodsch-Messiaansche uitdrukkingen in zijn Evangelie op, om zijne lezers te leeren, hoe zij ook in het O. T. soortgelijke gezegden hebben te verstaan. Zijn Evangelie is als eene exemplificatie van de waarheid, dat al het zinnelijk-Messiaansche in het O. T. geestelijk verklaard worden moet (*ἀλληγορούμενα*). Wie dat inziet, deze heeft „den sleutel der kennis." Zoo staan dan Mt. en Lc., hoewel beiden de volkomene *eenheid* van het O. en het N. T. leeren, wezenlijk tegenover elkander. Beider verschil laat zich door deze formule uitdrukken: „Volgens Mt. kan men „uit den geest en inhoud des O. T. besluiten tot dien van het „evangelie, dat daarvan de voortzetting is. Volgens Lc. daarentegen moet men uit den geest en inhoud des evangelies besluiten tot de ware bedoeling van het O. T."

c. Intusschen, het profetisch protevangelie in het O. T. en de wetsbedeeling, dat zijn er twee! Paulus stelt de wetsbedeeling en de bedeeling der genade lijnrecht tegenover elkander. Hoe oordeelt hij evenwel over den zedelijken inhoud der wet? Tusschen dezen en de zedelijke eischen van Christus bestaat zoo weinig eene tegenstelling, dat veeleer de verlossing in Christus ons in staat stelt om het recht der wet te vervullen. De *vleeschelijke* mensch vermag dit laatste niet, en zoo wordt de wet voor hem eene oorzaak der verdoemenis; maar de *geestelijke* mensch doet het, gelijk de wet zelve geestelijk, heilig, rechtvaardig, goed is. Zoo ook leert Lucas. De meening, door Baur en anderen verdedigd (P., bl. 32), dat men *Lc.* 16: 17 in plaats van „één tittel der wet" moet lezen: „één mijner woorden;" heeft geen voldoenden grond; zij is met den samenhang in tegenspraak, gelijk ons later zal blijken, en zij rust niet op varianten, alleen op den opzettelijk bedorven tekst van Marcion. Het moge objectief waar zijn, wat Scholten zegt (P., bl. 81 vg.), dat Jezus vs. 18 niet alleen één tittel, maar een geheel gebod der wet ter zijde stelt, Lc. zou dit ten sterksten hebben ontkend. In dit opzicht is hij volmaakt eenstemmig met Mt. Ook deze oordeelt, dat *Mt.* 5: 32 niet in tegenspraak is met 5: 18, dat het veeleer de krachtigste bevestiging der wet is; een gestrenger maken der geboden is niet een ontbinden, maar een vervullen der wet, terwijl de latere bepalingen, die alleen toegelaten zijn om de hardheid der harten (*Mt.* 19: 8), volgens hem niet geacht kunnen

worden tot de wet te behooren. Ook Lc. handhaaft de wet. Ook bij hem (*Lc.* 10: 28) zegt Jezus tot den Wetgeleerde: „Gij „hebt recht geantwoord; doe dat, en gij zult leven," Verg. ook *Lc.* 11: 42*b*. Wat hij veroordeelt, het is de geestelooze opvatting en verminking der Wet door de Wetgeleerden.

d. In het verhaal der tempelreiniging, *Lc.* 19: 45 vg., deinst de man des vredes er voor terug, om de teedere plek van Israël met harde hand aan te raken. Wel onthoudt hij zich van de uitdrukking „de tempel *van God*" (wat volgens *Hand.* 7: 48. 17: 24 eene *contradictio in adjecto* is), maar verder doet Jezus hier niets, wat niet ieder rechtschapen Israëliet goedkeuren moest; hij drijft alleen de verkoopers (P, bl. 170) uit den tempel, en ijvert tegen een *tijdelijk* ingeslopen misbruik; dat tijdelijke nml. ligt in den Aoristus ἐποιήσατε (P., bl. 156 vg.). Niemand duidt dit Jezus euvel. Wel zoeken de Hiërarchen Jezus te dooden (vs. 47*b*), maar dit hangt volgens Lc. samen „met het dagelijks in den „tempel leeren" van Jezus. In 't kort, bij Lc. is dit verhaal zonder kleur of geur.

3. Van den vierden Evangelist is het bekend, dat hij, uit het oogpunt der heilswaarheid, aan het O. T. alle waarde ontzegt. De meening der Joden, alsof de Vader hun God wezen, en zij in de Schriften het leven hebben zouden, verklaart Jezus voor waan. De eenige waarde des O. T. is gelegen in de profetische en typische getuigenissen, die het aangaande hem bevat (J., bl. 152 vg.).

a. Ongeveer zoo denkt er ook Mc. over, gelijk wij reeds opmerkten. Over de waarde der wet zelve laat hij zich nooit uit. Alleenlijk, het is wel niet zonder beteekenis, dat Jezus, waar hij òf de onderscheiden zonden, òf de geboden der Wet, opsomt, wel bij Mt., maar niet bij Mc., zich houdt aan den inhoud en de ordening van den Decaloog. Wij stellen hier de plaatsen uit Mt. en Mc. nevens elkander, en voegen er in parenthese het cijfer van het gebod van den Decaloog bij, nml. met *Romeinsche* getalmerken dat van den Decaloog in den grondtekst, met *Arabische* dat in de LXX, terwijl het derde cijfer de volgorde in *Rom.* 13: 9 aanwijst.

Mt. 15: 19. Moord (VI. 8. 7.) Overspel (VII. 6. 6). Hoererij. Dieverij (VIII. 7. 8). Valsche getuigenis (IX. 9. 9). Lastering.	*Mc.* 7: 21 vg. Hoererij. Dieverij (VIII. 7. 8). Moord (VI. 8. 7). Overspel (VII. 6. 6). Hebzucht. Boosheid. List. Ongebondenheid. Een boos oog. Lastering. Hoogmoed. Onverstand.

Mt. 19: 18, 19. *A. Het in de wet verbodene.* Gij zult niet doodslaan (VI. 8. 7). Gij zult geen overspel doen (VII. 6. 6). Gij zult niet stelen (VIII. 7. 8). Gij zult niet valsch getuigen (IX. 9. 9).	*Mc.* 10: 19. *A. Het in de wet verbodene.* Gij zult geen overspel doen (VII. 6. 6). Gij zult niet dooden (VI. 8. 7). Gij zult niet stelen (VIII. 7. 8). Gij zult niet valsch getuigen (IX. 9. 9). Gij zult niemand te kort doen.
B. Het in de wet gebodene. Eer uwen vader en uwe moeder (V. 5. 5).	*B.* Als bij Matt.
C. Gij zult uwen naasten liefhebben als u zelven.	C. Dit ontbreekt bij Mc.

Marcus heeft 7: 21 vg. blijkbaar het „booze oog" ontleend aan *Mt.* 6: 23. 20: 15. Overigens heeft hij gebruik gemaakt van *Rom.* 1: 29 vg. (Hebzucht. Boosheid. List. Hoogmoed. Onverstand), misschien ook van 2 *Tim.* 3 : 2 vg. (Lastering. Hoogmoed). Volkmar (a. w., S. 383) meent, dat Mc. hier de volgorde van de LXX. volgt; maar daartegen pleit het plaatsen van *dieverij* vóór *moord* en *overspel.* De volgorde van *Mc.* 10 : 19 is blijkbaar ontleend aan *Rom.* 13: 9, behalve dat Mc. er aan toevoegt: „Gij „zult niemand te kort doen." Hieruit blijkt in ieder geval, dat Mc. aan den vorm des Decaloogs geene waarde hechtte, daar hij volgorde en inhoud der geboden verandert. Laat het zijn, dat dit minder opzet, dan onwetendheid was, toch is die onverschilligheid tegenover het O. T. een feitelijk omverrukken van den stoel van Mozes, dien de Jezusjongeren naar Mt. als heilig gezag moesten eerbiedigen (23: 2), Mc. laat Jezus aan de Farizeërs vragen (10: 3): „Wat heeft Mozes *u* geboden?" *U*, en geenszins *ons*, want *hunne* wet ging hem en de zijnen niet aan. Trouwens Mc. weet ook slechts in het algemeen van de „geboden Gods." Hij heeft een onoverwinnelijken afkeer zelfs van de woorden: de *Wet*, *Mozes en de Profeten*, en derg., die hij nooit gebruikt, waar zij op de parall. pll. voorkomen.

b. Wat in het bijzonder het verhaal der tempelreiniging, *Mc.* 11: 15—17, betreft, dit verschilt bij hem niet veel van dat bij Johannes (2: 13—22). Deze heeft trouwens bij dit verhaal vooral van Mc. gebruik gemaakt. (Verg. J., bl. 69, 387). Bij Johannes treedt Jezus niet eigenlijk op als *hervormer* (J., bl. 140), maar kondigt hij veeleer het naderend einde van den tempel (d. i. van het Jodendom) aan (J., bl. 157). Het meer gevorderde gnostische standpunt van het Logos-Evangelie komt vooral uit in de

voorstelling van het lichaam van Jezus als den tempel, waarin God, als Logos, woonde; niet deze *vleeschelijke* tempel evenwel, maar de *geestelijke* tempel (nml. de nieuwe tempel der gemeente Gods) was eene adaequate woonstede Gods (door den Logos). Ik kan geenszins met A. Schweizer en Scholten (J., bl. 68 vg.) dat gedeelte der pericope, dat over het lichaam van Jezus handelt, als onecht beschouwen; het Logos-Evangelie heeft dit eigenaardige, dat het gaarne twee voorstellingen door hetzelfde beeld afschaduwt, gelijk bijv. het manna of brood uit den hemel is Jezus zelf (6: 33, 35 enz.), maar ook zijn vleesch en bloed (vs. 51—56), en hetgeen hij geeft (vs. 27), of de woorden, die hij spreekt (vs. 63), of gelijk „de deur der schapen" eerst de waarheid is, als namelijk gezegd wordt, dat de Herder (Jezus) daardoor in den stal ingaat, daarna Jezus zelf (10: 1, 2, 7). De Jeruzalemsche tempel was een symbool van Jezus' lichaam, den Logostempel; maar ook deze tempel zijns lichaams moest, even als de Jeruzalemsche, afgebroken worden, zou de Logos inwonen in den voor hem bestemden tempel der gemeente.

Bij Mc. drijft Jezus het tempelreinigen tot zulk een uiterste, dat het (symbolisch) een tempelafbreken wordt, aangezien Jezus in den tempel ook het voor den dienst onmisbare vaatwerk (*Zach.* 14: 10) niet duldt. Men lette bovendien op het volgende:

1°. Jezus zegt *in perfecto: πεποιήκατε.* Het *perf.* duidt aan, dat de handeling geheel in het verledene ligt, al duurt de door haar veroorzaakte toestand voort: Gij hebt hem een slachthuis gemaakt! Gij hebt eenen tempel gebouwd, die een slachthuis is.

2°. Jezus beroept zich op een schriftwoord, om daardoor iets te *leeren* (ἐδίδασκεν), d. i. eene nieuwe waarheid te verkondigen. De leer bestaat in de tegenstelling van *slachthuis* en bedehuis *voor alle volken;* het een sluit het ander buiten; *slachthuis* en *bedehuis* is geen tegenstelling; dezelfde tempel kan immers zoowel het eene als het andere zijn.

3°. Op de woorden: *voor alle volken,* ligt hier vooral de nadruk: een huis van God, waarin *alle* volken aanbidden, kan geen *zinnelijk* huis zijn; het moet alle volken omvatten, en overal dáár zijn, waar aanbidders zijn. Deze tegenstelling is derhalve identisch met die van *Joh.* 4: 21—24 [1]).

[1]) De woorden: *voor alle volken,* zijn buiten twijfel van Deutero-Marcus (P., bl. 267, 291). 't Is evenwel verre vandaar, dat zij abundeeren (MM., bl. 225). Op zich zelven pasten deze woorden ook zeer goed op het Paulinisch-univer-

4°. Hieruit volgt, dat bij Mc. het huis van God niet beteekent den steenen tempel, maar dat beiden, de tempel en het huis van God, symbolen zijn, de eerste van het Jodendom, het andere van de wezenlijke woonstede Gods, die alle volken omvat, of van de Godsgemeente. Jezus leert bij Mc. alzoo, evenals bij Johannes, de *algeheele opheffing* van de Joodsche godsdienst. Voorts

5°. wordt de juistheid dezer opvatting nog bevestigd door het feit, dat het verhaal der tempelreiniging staat *midden* in dat van de vervloeking des vijgebooms (11: 13, 14 en 11: 20 vgg.). Nevens dit laatste verhaal heeft eene *reinigende* (reformatorische) handeling geen zin meer. Men zoekt datgene niet te reinigen, waarover men het vernietigingsoordeel reeds uitgesproken heeft. En

6°. De hoorders begrijpen deze strekking van Jezus' daad volkomen; want alleen bij Mc. lezen wij: „En de Overpriesters en „Schriftgeleerden hoorden dit, en zij zochten, hoe zij hem zouden „verderven."

Ten slotte merken wij op, dat deze daad slechts door den Geestes-Christus verricht zijn kan. Het verhaal, als proza opgevat, noemt Volkmar (a. w., S. 514) zedelijk onzinnig en physisch ondenkbaar. De redactie bij Lc. is verminkt, zij ontneemt aan het verhaal alle beteekenis. Bij Mc. is het verhaal gekunsteld: tempel*reiniging* kan oorspronkelijk niet een symbool van tempel-*opheffing* geweest zijn. De meest oorspronkelijke redactie des verhaals is alzoo die bij Mattheüs.

c. Ongeveer hetzelfde als het Marcinische verhaal der tempelreiniging leert ook de redactie bij Mc. van de beschuldiging, door de valsche getuigen tegen Jezus ingebracht, die alweder van den laatsten redactor is (MM., bl. 230): „Wij hebben hem hooren „zeggen: „„Ik zal dezen *met handen gemaakten* tempel afbreken, „„en binnen drie dagen eenen anderen *niet met handen gemaakten* „„opbouwen."" (14: 58). Het woord *met handen gemaakt* heeft in de Schrift de bijbeteekenis van het nietige, vergankelijke, ongoddelijke, zoo zelfs, dat deze bijbeteekenis somtijds de hoofdbeteekenis verdringt. Verg. 2 *Cor.* 5: 1. J., bl. 69. *Wijsh.* 14: 8. De uitdrukking: „de met handen gemaakte tempel;" staat gelijk met deze: „de caricatuur-tempel," van welken alleen de dwaas kan meenen, dat hij eene woning Gods is, gelijk ook Stephanus

salistische standpunt (P., bl. 291 vg.); toegepast op den Jeruzalemschen tempel kon evenwel geen Paulinist ze gebruiken (P., bl. 267. Volkmar, a. w., S. 512).

het bouwen van den tempel een wederstaan van den Heiligen Geest noemt, *Hand.* 7: 47—51. Verg. Volkmar, a. w., S. 512.

4. Onze Mc. had een zeer sterken tegenzin tegen alle godsdienstige inzettingen en gebruiken der Joden, gelijk Jezus op kennelijk minachtenden toon zegt (4: 8): *καὶ ἄλλα παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.*

a. Wij denken hier eerst en vooral aan het schoone woord van den Geestes-Christus (2: 27): „De SABBAT bestaat om den „mensch, en niet de mensch om den sabbat" [1]). Dit woord is in strijd met het O. T., hetwelk de instelling des sabbats in samenhang brengt met de goddelijke sabbatsrust na het zesdagen-werk, *Ex.* 20: 9—11. Jezus haalt alzoo hier eene streep, niet maar door eene of andere inzetting der Ouden, neen, door het allerheiligste van de O. Testamentelijke godsdienst zelve.

b. Ook van VASTEN (als godsdienstige handeling nevens het *bidden*) wil Mc. niet weten. Hij laat in dezen samenhang *vasten* weg, waar zijn model, Matth., het heeft (*Mt.* 17 : 21. *Mc.* 9 : 29). Volgens *Mt.* 4: 2 en *Lc.* 4: 2 heeft Jezus zelf in de woestijn *gevast*, ja volgens *Mt.* 6 heeft hij zijnen discipelen geleerd, hoe zij — anders dan de geveinsden — de *drie* werken der gerechtigheid (6: 1), nml. het aalmoes doen (vs. 2 vgg.), het bidden (vs. 5 vgg.) en het *vasten* (vs. 16 vgg.), moesten volbrengen. Ook Lc., al drijft hij met het *overmatige* vasten der Farizeërs den spot (18: 12), hecht toch, ook voor Christenen die zich tot iets

---

[1]) Historisch is het niet; wel zou Jezus zeer goed dit woord hebben kunnen zeggen, ja, wat meer is, ik weet geen ander woord, dat zoo kernachtig en met zooveel juistheid den geest van Jezus tegenover alle formalisme uitspreekt, en in zoover is het volkomen echt, al heeft Jezus het zeker nooit gesproken. Dit laatste moet aangenomen worden. Was het van Jezus, dan zou het alleen bewaard hebben kunnen blijven door de Twaalve, die het dan goed in hun geheugen hadden moeten houden. Maar in dat geval hadden zij niet tegelijk kunnen meenen, dat hun bepaaldelijk de ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς was toevertrouwd, omdat dit woord voor zulk eene beschouwing der περιτ. geene plaats liet.

Zelfs behoort dit woord niet tot de oudste redactie der pericope. Na dit woord toch is de verklaring, dat de Zoon des menschen Heer van den sabbat is, zeer mat, omdat dit woord deze heerschappij aan den mensch, als mensch, toekent. Dit matte valt zeker weg, als men met Scholten (MM., bl. 97, 137. P. bl. 252) aanneemt dat de uitdrukking „de Zoon des menschen" hier, naar analogie van *Mc.* 3 : 28, beteekent „den mensch" in het algemeen. Maar dit wordt verboden door het constante gebruik van deze uitdrukking *in singulari* in den bekenden zin.

gewichtigs willen voorbereiden, nog groote waarde aan het vasten, *Hand.* 13: 2 vg. 14: 23. Verg. *Lc.* 2: 27. *Hand.* 10: 30. Van dit alles geen spoor bij Mc., hoewel ook hij, even als de andere Evv., de reeds in de gemeente heerschende gewoonte eerbiedigt, om den sterfdag van Jezus (den goeden Vrijdag) als treur- of vastendag te onderhouden (2: 20); maar vasten, als blijk van droefheid, heeft niets gemeen met vasten, als godsdienstige verrichting, nevens het bidden.

c. Eindelijk, bij Mc. leert Jezus, naar de voor deze leer vrij gezochte aanleiding van het *eten met ongewasschen handen*, dat er in het geheel geen onderscheid bestaat tusschen REINE en ONREINE spijzen (7: 15, 18). Wel schijnt Jezus bij Mt. hetzelfde te leeren (15: 1 vgg.); maar uit het slotwoord (vs. 20) blijkt, dat hij hier dit alles alleen bedoelt met toepassing op de onreinheid, die de spijzen aankleefde ten gevolge van het eten met ongewasschen handen. Ook klinkt *Mc.* 7: 17: *οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν*, enz. veel sterker dan *Mt.* 15: 11: *οὐ τό*, enz.

B. De heidenevangelizatie, in verband met Israëls roeping als volk van God.

Bij de behandeling van dit onderwerp houde men in het oog, dat geen enkel Schrijver des N. Testaments, met uitzondering van die, welke op een geprononceerd gnostisch standpunt staan, universalist was in den modernen zin, dat veeleer bij hen allen het universalisme nog *in statu nascenti* verkeerde.

1. Paulus spreekt *Rom.* 3: 29 vg. een volstrekt universalistisch beginsel uit, dat alle onderscheid van Jood en Heiden opheft. En toch is ook hij *factisch* de tegenstelling van Israël en de Heidenwereld niet geheel te boven gekomen. Men bedenke het volgende:

a. De christelijk-*particularistische* formule is deze: „Jezus is de „Christus Israëls; alleen Israël heeft deel aan het Messiaansche „heil, en ieder, die in Israël wordt ingelijfd.” Dit particularisme is derhalve niet volstrekt exclusief. Verg. de *Apocalypse*.

b. Paulus ontworstelt zich aan het particularistisch element dezer formule; maar hoe? alleen door de grenzen van het begrip ISRAËL zoo wijd uit te zetten, dat dit in den grond der zaak een opheffen dier grenzen, en daarmede van dit begrip zelf is. Intusschen, zijn universalisme blijft om deze reden nog rusten op den grondslag van het oude particularisme. Want al omvat *zijn* begrip „Israël Gods” *potentiëel* de geheele wereld (als zij geloovig

wordt), toch blijft het Christen-worden nog den VORM dragen van een Israëliet worden, een zoon van Abraham worden. Dit schijnt wel niets dan VORM; maar men bedenke, dat er geen vormen, die bloote vormen zijn, bestaan; iedere vorm werkt terug op den inhoud.

c. Naar de wetten der *logica*, het is zoo, vloeit uit den naam „Israël Gods," aan de gemeente gegeven, volstrekt geen voorrang van het „Israël naar het vleesch" voort. Maar in de godsdienstige bewustheid heeft de *psychologische* gedachtensamenhang meer macht dan de *logische* gedachtensamenketening. Om *psychologische* redenen nu zal de benaming „Israël Gods" onwillekeurig dezen invloed hebben, dat men aan Israël een bevoorrechte plaats toekent, ook waar de logische consequentie dit eigenlijk verbiedt. „Niet alleen naar den geest, *maar ook* naar het vleesch „zoon van Abraham!"

d. Om deze reden is het wel een *logische* fout, maar een *psychologisch* zeer verklaarbaar feit, dat Paulus *Rom.* 11 eene zeer bijzondere heerlijkheid voor het Godsrijk verwacht van de bekeering van het volk Israël, van hetwelk „de vaderen zijn," *Rom.* 9: 5, die „beminden Gods zijn om der vaderen wil." *Rom.* 11: 28.

e. Hierbij komt nog, dat de eigenaardige *dialectische* samenschakeling der begrippen, welke Paulus gebruikt tot vorming van zijne rechtvaardigingstheorie, deze begrippen zelve maakt tot blijvende bestanddeelen der rechtvaardigingsleer. Ik bedoel de begrippen: *wet* (wetsbedeeling, wetswerken) aan de eene, en *genade* of *geloof* aan de andere zijde. Zoo wordt de tegenstelling van het wettelijke standpunt tegenover het evangelische standpunt een onmisbaar moment voor het evangelische standpunt zelf. Met a. w.: Paulus vereeuwigt deze tegenstelling, en stelt haar voor als eene reeks van bewustheidstoestanden die zich bij iederen mensch moet herhalen. Zoo blijft de voorstelling van de wet met haren vloek en van den dood van Christus, die een vloek voor ons wordt, de „dialektische Vermittelung" van het ontwikkelingsproces, waarvan de belofte de eerste, de vervulling de laatste term is.

2. Gelijk Paulus gaarne spreekt van de Abrahamszegening, het Israël Gods, enz. — altemaal woorden uit de dictionaire van het Judaïsme! — zoo ook stelt Lc. gaarne het Christelijk heil voor als de verlossing of vertroosting Israëls, als verbondstrouw

van den God der vaderen, enz. Christus is gekomen *eerst* ja als een licht voor de Heidenen, maar *daarna* tot verheerlijking van Gods volk Israël (2: 32); hij is gezet *eerst* tot een val, maar *daarna* tot opstanding van velen in Israël (2: 34). Zegt Mt. (19: 30. 20: 16): „*Vele* (of nog sterker: *de*) eersten zullen de laatsten, *vele* (*de*) laatsten de eersten zijn." Lc. (13: 30) slaat een veel zachter toon voor Israël aan, en zegt: „*Er zijn* laatsten, die de eersten zijn," enz. De jongste zoon (de heidenwereld) wordt zeker in volle genade aangenomen, en gaat in de feestvreugde in, waarin de oudste (Israël) niet wil deelen; nogtans spreekt de vader tot dezen: „Kind! gij zijt altijd bij mij, en al „het mijne is het uwe." (15: 11—32). Wel moet Jeruzalem om zijn weerbarstigheid vallen; maar niet voor altijd! Ook de tijden der Heidenen, die Jeruzalem zullen vertreden, zijn eens vervuld, en dan neemt het voor Israël eenen gelukkigen keer (21: 24).

3. Het kan ons daarom niet verwonderen, dat er niet alleen in Mt., maar ook in Lc., eene groote menigte namen of gezegden voorkomen, die allen het door Jezus gepredikte Koninkrijk Gods in verband brengen met het oude Godsvolk, Israël, terwijl daarentegen in het tweede Evangelie deze namen of gezegden evenmin door den Schrijver als door Jezus worden gebezigd. Het zijn de volgende, die ik heb opgemerkt: De God van Israël (*Mt.* 15: 31. *Lc.* 1: 68). Hun God (*Lc.* 1: 16). Onze God (*Lc.* 1: 78). De eed, door God aan Abraham gezworen. Het heilig verbond (*Lc.* 1: 72 vg.). Abraham onze vader (*Lc.* 1: 73. 16: 24—30). Kinderen van Abraham (*Mt.* 3: 9. *Lc.* 3: 8). Het zaad van Abraham (*Lc.* 1: 55). Een zoon van Abraham (*Lc.* 19: 9). Eene dochter van Abraham (*Lc.* 13: 16). Het volk (*Mt*, 4: 27 enz. *Lc.* 2: 10 enz.). Het volk van God (*Mt.* 1: 21. 2: 6. *Lc.* 1: 68, 77. 7: 16). Mijn volk Israël (*Mt.* 2: 6. *Lc.* 2: 32). Het huis van Israël (*Mt.* 10: 6. 15: 24). Het huis van Jacob (*Lc.* 1: 33). De twaalf stammen van Israël (*Mt.* 19: 28. *Lc.* 22: 33). De zonen van Israël (*Mt.* 27: 9. *Lc.* 1: 16). Gods *παῖς* Israël (*Lc.* 1: 54). De wet (*Mt.* 5: 18 enz. *Lc.* 2: 27 enz.). De wet van Mozes. De wet des Heeren (*Lc.* 2: 22—24. 39. 24: 44). De Wet en de Profeten (*Mt.* 5: 17 enz. *Lc.* 16: 16. 24: 44). De Profeten (*Mt.* 5: 12 enz. *Lc.* 1: 70 enz.). De sabbat (als iets van de geloovigen aangaat. *Mt.* 24: 20. *Lc.* 23: 56). Het vasten (als godsdienstige verrichting nevens het bidden, ook voor de christenen. *Mt.* 4; 2. 6: 16—18. 17: 21. *Lc.* 2: 37). De heilige

plaats (*Mt.* 24: 15). *Τό ἱερὸν τοῦ Θεοῦ* (*Mt.* 21: 12). *Ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ* (*Mt.* 26: 61). *Ὁ ναὸς τοῦ Κυρίου* (*Lc.* 1: 9). De heilige stad (*Mt.* 4: 5. 27: 53). De stad des grooten Konings (*Mt.* 5: 35). De steden van Israël (*Mt.* 10: 23). Het huis van David (*Lc.* 1: 27, 69 — en geslacht — 2: 4). De stad van David (*Lc.* 2: 4, 11). De troon van zijnen vader David (*Lc.* 1: 32). De vertroosting van Israël (*Lc.* 2: 25). De verlossing van Israël (*Lc.* 1: 68. verg. 24: 21). De zonen des Koninkrijks (van de Israëlieten. *Mt.* 8: 12. verg. 21: 43). Zelfs in Israël! (*Mt.* 8: 10. *Lc.* 7: 9). De vaderen (*Mt.* 23: 30, 32. *Lc.* 1: 72. 6: 23, 26. 11: 48). De *ἐθνικοί* (tegenover de Israëlieten, *Mt.* 5: 47. 6: 7. 18: 17). De Samaritanen (tegenover de Israëlieten, *Mt.* 10: 5. *Lc.* 9: 52. 10: 33. 17: 16).

Het is zoo, ook bij Mc. (15: 2) antwoordt Jezus bevestigend op de vraag van Pilatus: „Zijt gij de Koning der Joden?" Maar deze vraag van den Stadhouder was te vast in de traditie geworteld, om haar te kunnen verzwijgen, en Mc. is hier slechts wat onhandiger dan de vierde Evangelist, die ook deze vraag mededeelt (18: 33), maar Jezus zich van het antwoord afmaken laat (vs. 34 vgg.). Dit „der Joden" kan ook bij Mc. niet ernstig gemeend zijn, daar immers ook hij, evenals de vierde Ev., waar sprake is van godsdienstige zaken, spreekt van „de Joden" (7: 3. Verg. Keim, a. w., I. S. 91). Ook Lc. spreekt wel van „de Joden," maar nooit in zoodanigen samenhang. Bij Lc. blijkt er alleen uit, dat de Schrijver de Joden beschouwde als eene hem vreemde natie of dat hij zelf geen Jood was (6: 23, 26. 7: 3. 23: 51. Verg. P., bl. 69, 413).

4. Mt. in het bijzonder leert, dat Israël *eens was* het volk van God en dat Israëls godsdienst de ware, de eeuwige godsdienst is. Helaas! de zeer vele menschenleeringen, die in de godsdienst der toenmalige Joden waren binnengeslopen, hadden de ware godsdienst van Israël bedorven, en dit vooral, omdat de Joden deze leeringen en overleveringen factisch stelden boven de wezenlijke geboden van God. Dit kwaad dagteekende niet van heden of gisteren! Reeds van oudsher waren de vaderen weêrspannig geweest tegen de Profeten van God. Even hoog als Mt. het volk van God in het afgetrokkene stelt, even vinnig is zijn haat tegen het actuëele Jodendom. Het anti-Hellenisme van Mt., waarbij men hier niet denke aan anti-Paulinisme, uitsluitend aan afkeer van het hyper-Paulinische antinomisme, gaat met de bit-

terste polemiek tegen de Joden, gelijk het Hellenisme van Lc. met onmiskenbare voorliefde voor Israël gepaard. Mt. doet ons vaak denken aan de *Apoc.*, waarin wij ditzelfde *in superlativo* vinden. Verg. mijn opstel over *de aan Jezus toegeschreven genezingen van bezetenen;* Godg. Bijdr., 1866, en P., bl. 130, 234.

Vooral scherp spreekt Mt. deze gedachte 23 : 29 vgg. uit, waar hij, m. a. w., zegt: „Gij wilt, als gij de graven der door uwe „vaderen vermoorde Profeten opbouwt, daarmee te kennen geven, „hoezeer gij deze misdaad uwer vaderen verfoeit. Maar gij „zweert zelven bij de overleveringen dezer vaderen en stelt ze „boven de leer der Profeten, en gij haat en vervolgt mij, omdat „ik de leer der Profeten tegenover deze overleveringen hand„haaf; zoo toont gij dan, in ieder opzicht echte kinderen van „die Profetendoodende vaderen te zijn."

5. Geheel iets anders leert Lc. op de par. pl. (11 : 47 vg.), waar hij de redactie van *Mt.* 23 : 29 vgg. verandert. Zelfs na de verwerping van Christus stond het oude volk Gods bij hem te hoog aangeschreven, om alle Israëlieten zonder onderscheid »kinderen „van de Profetendooders" te noemen, laat staan om de vaderen zelve zoo in 't algemeen als Profetendooders voor te stellen. Lc. acht de vaderen hoog; hij kent belangrijke waarde toe aan het zoonschap van die vaderen (*Hand.* 2: 39. 3: 25. 13: 6, 32. Verg. ook *Lc.* 1: 72 vg. *Hand.* 3: 13. 5: 30. 13: 17. 22: 14. 26: 6). Onder die vaderen waren toch zoovele rechtvaardigen geweest! Intusschen, velen hunner waren inderdaad moordenaars geworden van Gods Profeten; en deze vaderen (niet: *de* vaderen) volgden die Israëlieten na, die Jezus haatten (*Hand.* 7: 51 vg.). Wat Lc. van het woord van Mt., dat hij zóó niet gebruiken kan, nu maakt, is een sofisme: „Gij, die de graven der Profe„ten opbouwt, zet daardoor het werk van *die* vaderen, die ze „gedood hebben, voort. Iemands werk voortzetten is met hem „meêdoen." Meyer (*ad l.*) perst er dezen zin uit: „Het gravenbou„wen geschiedde wel met de bedoeling om de Profeten te eeren; „maar het tegenwoordig gedrag dezer gravenbouwers tegenover „Jezus sprak deze hunne bedoeling als in het aangezicht tegen, „en in dit hun gedrag had de beschouwing van Jezus grond en „waarheid." Maar dat staat er bij *Luc.* nu eenmaal niet te lezen; het sofisme, en wel een vrij grof sofisme, is hier niet weg te redeneeren.

6. Een par. pli. met *Mt.* 23: 29. vg. komt in Marcus niet

voor. Hij had niet meer af te rekenen met de idee: „Welker „zijn de Vaderen!” Mattheüs, Paulus en Lucas achten het noodig ieder op zijne wijze het feit te rechtvaardigen, dat de heidenen tot het Christusrijk toegebracht worden, terwijl de Joden daarvan over het geheel buitengesloten blijven. Mattheüs doet dit door de logica der *feiten* zelve, naar den maatstaf der vergeldingstheorie. De toorn van God over Israël wegens de verwerping zijns Zoons is de hoeksteen zijner apologie. Paulus neemt zijne toevlucht tot fijn gesponnen *dialectiek*: dàt is de raad van God, die op deze wijze allen onder de zonde wilde besluiten, om eens allen genadig te zijn, *Rom.* 11: 32. Israëls val heeft het behoud der wereld ten doel, enz. Gelijk hij, zoo ook bedient Lucas zich met dit doel van *typische* verklaring der Schrift. Maar al dergelijke rechtvaardigingen der heidenevangelisatie liggen reeds ver achter Mc., die zulk een oorspronkelijk innigen samenhang tusschen Jodendom en Christendom niet kent.

7. Vergelijken wij uit dit oogpunt de onderscheiden redactiën van het verhaal van de verheerlijking op den berg. Bij deze gelegenheid toch treden Mozes en Elia nevens Jezus op.

a. Uit Matth.'s redactie (17: 1—9) lezen wij slechts dit, dat Mozes, Elia en Jezus in den hemel (want de verheerlijking op den berg is het symbool der verheerlijking in den hemel) bij elkander gebracht worden, dat zij met den Verheerlijkte samenspreken, dat de Apostelen, bij monde van Petrus, hun tabernakelen willen bouwen, hen — in de geloofsbewustheid der Christenen — bij elkander willen houden (wat niet afgekeurd wordt), en dat van Christus, terwijl hij met Mozes en Elia in de wolk (d. i. in den hemel verhoogd) is, gezegd wordt: „Deze is mijn geliefde „Zoon, in welken ik mijn welbehagen heb; hoort hem!” Derhalve de hoogere eenheid van de leer van Mozes en Elia met het evangelie van den Verhoogde.

b. Lc. (9: 28—36) brengt er de volgende wijzigingen in:

1°. Mozes en Elia treden op als getuigen van het kruisevangelie (vs. 31).

2°. Petrus en de anderen zijn met slaap bezwaard, d. i. begrijpen nog niets van het door het O. T. verkondigde kruis-evangelie.

3°. Als zij wakker worden, en het beginnen te begrijpen, willen zij evenwel Mozes en Elia niet loslaten; dit volgt uit Lc.'s voorstelling, als hij het woord over het tabernakelen bouwen eene dwaasheid oordeelt (vs. 33 *b.*).

4°. Jezus' vertrek van de aarde (door den dood) en ingang in den hemel maakt hen verslagen of bevreesd (vs. 34).

5°. Toen de stem geschiedde, waren Mozes en Elia er niet meer, zoodat het evangelie losgemaakt wordt van de oude bedoeling (vs. 36 *a*). Verg. P., bl. 260.

c. Marcus eindelijk (9: 2—9) heeft een veel snerpender woord voor Petrus. Niet omdat zij sliepen, maar omdat zij *bevreesd* waren, daarom zeiden zij die dwaasheid, daarom „onttrok Petrus," die eigenlijk wel beter wist, „zich en scheidde zich zelven af, vreezende degenen, die uit de besnijdenis waren." *Gal.* 2: 12. Overigens bevat Mc. ook nog de bij Lucas sub. 5°. genoemden trek. Wil Lc. het kruisevangelie nog rechtvaardigen door beroep op het gezag van Mozes en Elia, bij Mc. is daarvan niet eens sprake.

Behoef ik — in het voorbijgaan — wel op te merken, dat het verhaal van de verheerlijking op den berg en het doopverhaal, voor zoo veel de theophanie (de stem Gods) betreft, *doubletten*, zijn? Het springt in het oog, dat het eerste verhaal ontstaan zijn moet in dien vroegeren tijd, toen men het Zoonschap Gods met Jezus verheerlijking in den hemel samenvallen liet (zie boven, bl. 136); het andere — nml. het bericht omtrent de theophanie bij den doop moet ontstaan zijn in dien lateren tijd toen men den Zoon van God bij den doop op aarde liet komen, (zie boven bl. 137 vg.),.

8. Ook het verhaal van de Syro-Phoenicische Griekin (7: 24—30) is bij Mc. geenszins eene poging, om de heidenevangelisatie te rechtvaardigen, zoo als het dit wel is bij Mt. (15: 21—28). Daarom verzacht en matigt Mc. niet alleen al het harde en aanstootelijke voor de Heidenen, maar laat hij ook de uitbundige lofspraak op het geloof der Kananésche weg. Dit verhaal, hetwelk bij Mt. apologie der heidenevangelisatie is, heeft bij Mc. alleen de strekking, om den demoed der Heidenen in het licht te stellen, die er geen aanspraak op maken de *eersten* te zijn, wien het alleen om eigen behoud te doen is, en die nederig erkennen hun heil aan Israël te danken te hebben. Iets van deze zelfde gedachte ligt in de wijzigingen, door Lc. (7: 2—10) in het *doublet* van dit verhaal (dat van den Hoofdman) gebracht, waar hij dezen als demoedigen vriend der Joden teekent. Mc. kon dit laatste verhaal zelfs zóó niet gebruiken, omdat hij zulk eene ingenomenheid met het synagogewezen niet verheerlijken wilde, en het: „zelfs in Israël!" hem tegenstaan moest.

In het verhaal der Kananesche is de redactie van Mt. model, die van Mc. eene verminking daarvan. Het harde in dit verhaal maakt er juist de kern van uit (MM., bl. 219 vg.). Hierover bestaat nauwelijks verschil van gevoelen. Verg. Michelsen, a. w., bl. 121. Réville, a. w., p. 139 s. Zelfs dit „dat de Heidenen moeten leven van den afval der Joden" (MM., bl. 99 vg.), behoort tot de kern des verhaals. Scholten zal er wel niet velen van overtuigen, dat de redactie van Mt. reeds eene Jood-Christelijke omwerking is (MM., bl. 48). Verg. Loman, *Het Evangelische Epos*, enz. Theol. Tijdschr., 1870, bl. 307 vgg.

9. Belangrijk voor ons onderwerp zijn vooral nog twee pericopen, waarvan de eerste in alle drie synoptische Evangeliën voorkomt, de andere alleen in Mt. en Mc., nml. *vooreerst* de gelijkenis van den verhuurden wijngaard, *Mt.* 21: 33—45. *Mc.* 12: 1—13 en *Lc.* 20: 9—19.

a. Volgens de redactie van Mt. leert Jezus hier, dat het Koninkrijk Gods, hetwelk Israëls gebleven zou zijn als dit zich niet verhard had, nu hun ontnomen en een ander volk (den Heidenen) wordt gegeven. Het apologetisch karakter dezer gelijkenis komt zeer sterk hierin uit, dat Jezus de Overpriesters en Farizeërs hun eigen verwerpingsoordeel uitspreken en alzoo de rechtvaardigheid daarvan erkennen laat, vs. 41, 43. Bij Mt. nu staan deze Overpriesters niet tegenover het *volk*, maar vertegenwoordigen zij het: want πᾶς ὁ λαός zegt: „Zijn bloed op „ons en onze kinderen!" 27: 25 (*Hand.* 5: 26—28 ontkent dit, en past het slechts op de Hiërarchen toe.) Verg. ook P., bl. 234. Het onwaarschijnlijke, dat de Hiërarchen hun eigen vonnis zouden hebben uitgesproken (P., bl. 172), valt weg, als men deze gelijkenis niet voor *historisch* houdt in den *prozaïschen* zin, (MM., bl. 256), iets waarvan nauwelijks bij één enkel bericht in de synoptische Evangeliën in ernst sprake kan zijn; hoewel deze Evv. ouder zijn dan het Evang. van Johannes, zoo staat, als wij de redenen van Jezus bij Mt. uitzonderen, het vierde Evangelie uit het oogpunt der historiciteit met de synoptische Evangeliën bijna geheel gelijk.

b. Bij Lc. richt Jezus het woord tot den λαός (20: 9); maar de gelijkenis zelve ziet niet op het volk, uitsluitend op de Hiërarchen en hunne partij (vs. 19), die de erfenis d. i. het volk Gods, welks ware Heer Christus is, voor zich willen behouden. Hun vonnis is de verwoesting van den zetel der hiërarchie (vs. 18).

Volgens Lc. toch heeft het *volk* zelf den Christus nooit verworpen; het heeft zich veeleer altijd in hem verblijd en God over zijne woorden en werken verheerlijkt (5: 25 vg. 7: 16, 29. 9: 43. 13: 13, 17. 18: 43. 19: 37, 48. 21: 38. 23: 37); het waren alleen de mannen der synagoge en de Hiërarchen; die met toorn en bitterheid tegen Jezus vervuld werden en die hem naar het leven stonden (4: 38 6: 11. 19: 47. 20: 19. 22: 2). Het volk ziet het slechts aan, als Jezus aan het kruis hangt de Oversten daarentegen beschimpen Jezus. Kleopas noemt het algemeen bekend, dat Jezus de Nazaréner, wien de Hiërarchen gekruisigd hadden, een Profeet was machtig in woorden en werken *voor God en al het volk* (23: 35. 24: 19 vg).

c. En Mc.? Wist ik maar, op welken grond Michelsen (a. w., bl. 130) aanneemt, dat bij Mc. de steen, dien de bouwlieden verworpen hebben (d. i. naar Mt. en Lc., en het geheele N. T. Jezus) beeld is van de Heidenwereld, die tot het Christendom bekeerd wordt! Wellicht omdat de *ὄχλος* (vs. 12) de Heidenen, de *αὐτοί*, tot welken Jezus spreekt (vs. 1,12), het Joodsche volk afbeelden? Zeer waar! maar dit geeft nog geenszins recht tot zoodanige interpretatie. De „steen" is ook hier Jezus zelf. Bij Mc. is in deze gelijkenis wel geene tendentie te bespeuren; zij is bij hem alleen een symbolische voorstelling van feiten, met name ook hiervan, dat de evangelisatie van de Heidenwereld voorspoedig voortgaat, en dat de van oudsher onbekeerlijke Joden dit niet kunnen verhinderen. Maar juist dit, dat hier al de eigenaardig apologetische trekken, die de redactiën van Mt. en Lc. kenmerken, uitgewischt zijn, men kan het eene tendentie *sui generis* noemen.

10. In de *andere* pericoop, die van de vervloeking van den vijgeboom, *Mt.* 21: 18—20. *Mc.* 11: 13 vg. 20 vgg., komt het oordeel der Evangelisten over de beteekenis, die na de komst van Christus aan Israël toekent, zeer scherp uit.

a. Bij Mt. schaduwt dit verhaal de *onherroepelijke* verwerping van het oude Godsvolk af; maar Mt. stelt deze verwerping voor als eene wèlverdiende vergelding van Israëls boosheid: Israël droeg wel den uitwendigen schijn van uitstekende vroomheid (*bladeren*), maar bracht geene wezenlijke vruchten der gerechtigheid voort. Het dorre hout is ook *Lc.* 23: 31 zinnebeeld van diegenen, die Christus verwerpen, d. i. bij Lc. de hiërarchie (Jeruzalem zelf), en niet de Joodsche *natie*, zooals Scholten zegt,

P., bl. 253. De redactie bij Mt. is de meest oorspronkelijke, wat Michelsen te onrecht ontkent (a. w. S. 36).

b. Lc. heeft dit verhaal niet. Ik durf evenmin ontkennen als bevestigen, dat het verhaal van den vervloekten vijgeboom zijnen grondslag heeft in eene soortgelijke gelijkenis, als *Lc.* 13: 6—9 voortkomt (MM., blz. 245, 277. P., bl. 357). Ik meen zelfs, dat deze voorstelling wat te veel rust op de onhoudbare meening, alsof de wonderverhalen *van zelf*, hetzij door misverstand, of omwerking van historische bijzonderheden (bijv. gelijkenissen), ontstaan zouden zijn; veeleer zijn zij van den beginne af als gelijkenissen *sui generis* bedoeld, zoodat men ze als reine fictiën, of liever als symbolische levensbeschrijvingen van den Geestes-Christus heeft te beschouwen. Het is niet aannemelijk, dat Lc. dit verhaal alleen daarom zou hebben weggelaten, omdat hij deze gelijkenis reeds had opgenomen (P., bl. 184), veeleer omdat hij het niet gebruiken kon; op zijn standpunt kon hij Jezus geen *onherroepelijk* verwerpingsoordeel over Israël laten uitspreken. De gelijkenis van den vijgeboom schaduwt alleen de pas te voren uitgesproken stelling af, dat allen die, in spijt van Gods trouwe zorg, zich niet bekeeren, gewis zullen vergaan (13 : 1—5), maar zonder toepassing op Israël als *volk in zijn geheel*. Israël is de wijngaard, die blijft; den onvruchtbaren vijgeboom in dien wijngaard wacht verderf. In het verhaal van de vervloeking des vijgebooms daarentegen is de vijgeboom Israël zelf. Ook wat er *Lc.* 19 : 41 vgl. te lezen staat op de door weglating van dit verhaal opengebleven plaats, ademt een veel milder geest, en stelt Jezus in een veel vriendelijker licht tegenover het deernis-waardige Jeruzalem.

c. Mc. is in deze pericope zeer radicaal. Hij stelt het verdorren van den vijgenboom niet als straf voor, althans niet in dezen zin, alsof eigenlijk het Jodendom bestemd geweest zou zijn om te blijven bestaan. Integendeel, hij leert, dat nu de tijd vervuld is (1: 15), Israël ook *bestemd* is om te verdorren. Dat Israël geen vruchten draagt, is volgens hem niet eigenlijk een *schuld* te noemen; dat kon niet anders; „het was de tijd der vijgen niet.” Dit is niet een gedachteloos glossema (MM. bl. 225), allerminst door stoute emendatie te veranderen in: „want het was de tijd der vijgen,” (Michelsen, a. w. bl. 22); het is integendeel juist het woord, waarop bij Mc. de nadruk valt. Overigens ontkent Mc., even als Mt., maar sterker dan deze, dat men, ge-

lijk Paulus (*Rom.* 11: 16 vg. 28 vg.) aanneemt, eens weder een heerlijke herleving van Israël heeft te verwachten. Het is wel verre van daar! De vijgeboom is ἐκ ῥιζῶν verdord.

Men ergere zich niet aan den *zesvoudigen* onzin des verhaals. 't Is 1°. *aesthetische* onzin, dat Jezus op den weg van Bethanië, pas na het verlaten van de gastvrije woning van het zusterenpaar, honger begint te gevoelen. 2°. *logische* onzin, dat Jezus, tegen alle consequentie van geheel zijn vroeger leven in, *a.* een *straf*-wonder doet, en *b.* zijne wondermacht ten dienste van zichzelven gebruikt. 3°. *zedelijke* onzin, dat Jezus een boom vervloekt; 4°. *psychologische* onzin, dat Jezus naar vruchten zoekt, terwijl het de tijd der vijgen niet is; 5°. *physische* onzin, dat een vijgenboom in dàt saizoen met bladeren prijkt; en 6°. een metaphysisch *mirakel*, dat gewone menschenoogen de verdorring van den boom *tot in de wortelen* terstond zien. Maar het tooneel speelt niet in de *physische* wereld, en die oogen zijn Geestesoogen, zoodat de onzin wegvalt. Verg. Volkmar, a. w., S. 510. Réville meent evenwel, dat het verhaal bij Mc. „beaucoup moins prodigieux" is, dan bij Mt.! Ook Scholten (MM., bl. 207) ziet in het *terstond* verdorren van den vijgeboom (Mt.) een grooter wonder dan in het langzaam verdorren (bij Mc.), waarvan intusschen niet eens sprake is. Maar bedoelt Mc. dan, dat de wondermacht van Jezus wel groot genoeg was, om den boom zóó te treffen, dat hij weldra sterven moest, maar niet groot genoeg, om hem terstond te doen verdorren? Wil hij niet veeleer, door het bericht van de *feitelijke* verdorring te laten volgen op het bericht, dat de Overpriesters en Schriftgeleerden Jezus, wegens de tempelreiniging, zochten te dooden, aanschouwelijk maken, wat die verdorring afschaduwt of waarom de vijgeboom Israëls van de wortelen af verdorren moest? Mij dunkt, dat het laatste nog al evident is. Mc. wil de verdorring van den vijgeboom met de reiniging des tempels samenvlechten tot één verhaal, om zoo beider strekking te meer te doen uitkomen.

C. De verhouding, waarin Geestes-Christus wil, dat de partijen in zijne gemeente tot elkander zullen staan.

Hoe Mt. en Lc. over dit stuk oordeelen, leert ons vooral de bekende pericope over de βιασταί, het βιάζεσθαι en het ἁρπάζειν van het koningrijk der hemelen, *Mt.* 11: 11, 12. *Lc.* 16: 16. Alleen verregaande exegetische nood moge eene zonderlinge

dwaling der Exegeten eenigzins kunnen verklaren, zij kan haar niet verontschuldigen; de meeste Excegeten nml. zien niet in, dat deze woorden niet anders dan *in zeer sterk afkeurenden zin* gebezigd kunnen zijn. Zelfs Scholten erkent dit niet, P., bl. 109 vg.

1. Het scherpe, bijna bittere woord van Jezus bij Mt. is niet tegen Paulus zelven, maar wel tegen de antinomisten gericht, die zich ten onrechte zijne volgelingen noemden. In Mattheüs' tijd was de periode der polemiek tegen den *persoon* van Paulus reeds voorbij. Met den „vijandigen mensch" (*Mt.* 13: 28), die oorspronkelijk wel niemand anders dan Paulus kan geweest zijn, wordt bij Mt. Paulus niet meer bedoeld; dit blijkt uit vs. 39, hetwelk alle persoonlijke strekking uit de gelijkenis elimineert. (Zóó te recht Loman, *De gelijkenis van het onkruid* enz. Theol. Tijdschr., 1869. bl. 578.) Mt. is zeker bitter tegen het *antinomisme*, hetwelk durft leeren, dat „de wet Gods van het O. T." door Christus geäbrogeerd zou zijn; maar *zulk* een antinomisme werd ook door Lc. verworpen, en eigenlijk ook door bijna de geheele na-apostolische kerk; nogtans is Mt. geenszins een enghartig Jood-Christen; zijn standpunt is een geheel ander dan dat van de „mannen van Jakobus," *Gal.* 2: 12; hij is veeleer geestverwant van den Pseudo-Jacobus van den *Brief*, die waarlijk geen *Jacobus redivivus* was. Ook Mt. stelt in zijn Evangelie het onhoudbare van het oude Joodsche particularisme klaar in het licht, gelijk Loman opmerkt (*De samenstelling van het Mattheüs-Evangelie*, enz. Theol. Tijdschr., 1870, bl. 589). Deze Geleerde stelt *Mt.* 16: 17 met *Gal.* 1: 15 vg. en *Mt.* 16: 23 met *Gal.* 2: 11 in paralellisme, en maakt het zeer waarschijnlijk, dat deze pericope bij Mt. eene bedekte verheerlijking van Paulus tegenover Petrus is.

Ook in de pericope over de *βιασταί* is Mt. geenszins eigenlijk gezegd anti-Paulinist. Jezus leert hier vs. 13, dat de Oud-Testamentelijke profetie eindigt met het woord over Johannes den Dooper, waarschijnlijk omdat het boek over „mijnen Engel," מלאכי (d. i. Elia) het *laatste* is van de Profetische Schriften. De uitdrukking: „tot op Johannes;" sluit natuurlijk dengene in, van wien Johannes hier alleen maar als de wegbereider voorgesteld wordt, nml. den Christus, zijn werk, leven en lijden — getuige het geheele Ev. van Mattheüs [1]). Omvat nu de Profetie des O.

[1]) Waarom zegt hij dan niet „tot op Christus"? Natuurlijk omdat „mijn bode" het eigenlijk onderwerp is van het laatste der Profetische schriften, die in het O. T. voorkomen.

T. ook Johannes en Christus, wien Johannes aankondigt en voorbereidt, dan (bedoelt Mt.) volgt daaruit, dat het Evangelie *voortzetting* van de Wet en de Profeten is; bijgevolg zijn degenen, die een evangelie prediken, hetwelk tegenover de Wet en de Profeten staat, of die het Godsrijk losrukken van deze door de Profeten afgeteekende (d. i. door God bepaalde) lijn, *βιασταί*, die het koningrijk der hemelen *ἁρπάζουσιν*; dat is, die het ontrooven aan hen, of — want ook zoo wordt *ἁρπ* wel gebruikt [1]) — berooven van hen die zij tot hunne dwaalbegrippen verleiden [2]). Zoo klaagt derhalve Geestes-Christus bij Mt., dat van de dagen van Johannes af tot nu toe (d. i. reeds van oudsher en ook nog heden) misdadig geweld tegen het koningrijk der hemelen gepleegd wordt. „Indien het waar is" (men lette op: *want*, vs. 13) „dat „al de Profeten en de Wet dien Christus geprofeteerd hebben, „wiens wegbereider Johannes is, en die zelf den geestesarbeid „van Johannes (*Mt.* 3 : 2. 4: 17) heeft voortgezet: dan ook is „het misdadig geweld tegen het koninkrijk der hemelen, als men „predikt, dat de menschen, om eens dat rijk te beërven, niet langs „den (door Johannes en Jezus zelf gepredikten) *weg der gerechtig-„heid* behoeven te wandelen, maar dat zij genoeg hebben aan „hetgeen zij *geloof* noemen. (*Jac.* 2). God toch heeft in en door „de zending van Johannes den weg der gerechtigheid (*Mt.* 21 : 32) „verklaard voor den eenigen wettigen weg tot het Koninkrijk „Gods. Zulke predikers alzoo zijn de oorzaak, dat de door hen „verleiden niet ingaan in het Koninkrijk der hemelen." Ook Mt. predikt ja, als *Jakob* 2, de onmisbaarheid van het *geloof*; maar hij wil toch den nadruk gelegd zien op de *gerechtigheid*, waarin het wezen (de *ziel*, zegt Jac.) van het ware geloof bestaat, hoe-

---

[1]) *Mt.* 12: 29 (B. Tischend.): *τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἁρπάσει* = *τά σκεύη* uit zijn huis wegrooven.

[2]) Dit acht ik de meest natuurlijke verklaring. De andere: „Zij rukken het Koninkrijk der hemelen met geweld tot zich, zij rooven het, eigenen het zich wederrechtelijk toe;" wordt gedrukt door het bezwaar, dat toch Mt. het Koninkrijk der hemelen wel nauwelijks voorstellen kon als iets, hetwelk zich rooven liet. Het *Koninkrijk der hemelen* is bij hem altijd de heilstoestand, die bij de parousie van Christus geopenbaard en verwezenlijkt wordt. Bij deze verklaring zou men het woord van Mt. zóó moeten aanvullen: „Zij maken zich door eene geweld-daad meester van het Koninkrijk der hemelen, in zoover als zij zich wederrechtelijk den naam van kinderen des Koninkrijks toeëigenen." Maar dat is tamelijk ver gezocht.

wel hij (even als ook Jac.) van het *Joodsch-formalistische* standpunt, b. v. besnijdenis, enz., niets meer wil weten.

2. In de pericope bij Lc. richt Geestes-Christus zich zoowel tegen het *Farizeïsme* van de Jood-Christenen als tegen het libertinistische *antinomisme* der Pseudo-Paulinisten, maar toch in de eerste plaats tegen dat Farizeïsme.

a. Bij Lc. volgt het woord over het *βιάζεσθαι* (16: 16) onmiddellijk op een gestrenge bestraffing van de *zelfzuchtige* (Christen)-Farizeërs met hunnen nationaal-godsdienstigen eigendunk (vs. 14, 15), die door Scholten (P., bl. 76) volkomen juist geteekend worden. In vs. 16 verklaart Jezus eerst, dat zulk een (Christen)-Farizeïsme alle recht van bestaan verloren heeft: want de Wet en de Profeten *zijn* tot op Johannes, d. i. Christus is het einde der Wet, als bedeeling, *Rom.* 10: 4. „Van nu af," zoo gaat hij voort, „vangt eene andere heilsorde, dan die der „wettelijke gerechtigheid, aan en wordt het Koninkrijk Gods „verkondigd." Nu hebben wij reeds gezien, dat deze verkondiging, volgens Lc., *eensdeels* is opheffing van de Wets-*oeconomie*, maar dat *anderdeels* deze verkondiging zelve reeds ligt in het Oude-Testament, waarom dan ook de wet, niet als heilsoeconomie, maar als regel van den wandel, niets van hare kracht verloren heeft.

b. Met welk gevolg wordt nu dat Koninkrijk Gods verkondigd? Helaas! De Geestes-Christus mocht in dien tijd wel den klaagtoon aanheffen: „De Zoon des menschen, als hij komt, zal hij „ook het geloof op de aarde vinden?" *Lc.* 18: 8. Treurige toestand! want wel wordt het Koninkrijk Gods verkondigd, maar „EEN IEDER pleegt daaraan geweld."

EEN IEDER; op dit *πᾶς* legt Christus hier al den nadruk. Bedoeld worden: 1°. de Christen-Farizeërs, en 2°. de Pseudo-Paulinisten, met hun onzedelijk libertinisme, die reeds door Paulus (*Rom.* 6: 1, vg.) en Jacobus (2: 18, 19. 5: 5) zoo scherp veroordeeld worden.

c. Wat nu, *vooreerst*, de Christen-Farizeërs aangaat, dezen ja beweeren met het volste recht, dat de wet Gods hare kracht eeuwig behoudt. „Het is lichter, dat hemel en aarde voorbij „gaan, dan dat een tittel der wet vervalle." vs. 17. Maar men versta dit wel! Deze Farizeërs „hebben den sleutel der „kennis weggenomen" door hunne *geestelooze* (= naar ons spraakgebruik: *letterlijke*) opvatting der wet, die wezenlijk eene

grove miskenning van de wet is. Dit stelt Geestes-Christus vs. 18 in het licht; hij doet dit niet door redeneering, maar door een sterk sprekend voorbeeld. In dagen, waarin de quaestie der echtscheiding, met name bij die Farizeesch Christelijke proselyten, die heidensche echtgenooten hadden, aan de orde was, was dit voorbeeld zóó uit het leven gegrepen, dat het niet gezegd behoefde te worden, wat er mee bedoeld werd: De ware vervulling der wet is de (ook in de bergrede volgens Mt.) gepredikte gerechtigheid, die overvloediger moet zijn dan die der Schriftgeleerden; als dezen toch met *Dt.* 24: 1 zeggen: „Wie zijne vrouw verstoot, geve haar eenen „scheidbrief;" dan maken zij zich schuldig aan verloochening van het wezen der wet Gods, op welker letter zij zich beroepen. Wat daarentegen Christus, vs. 18, predikt, dat is de ware vervulling en handhaving der wet. *Lc.* 16: 17 vg. is alleen verstaanbaar, als men de Bergrede van Mt. kent, en onderstelt deze. De onderstelling van Volkmar, dat Lc. door Mt. gebruikt zou zijn, Mc. door beiden, is zijn inderdaad onverklaarbaar Prôtonpseudos.

d. En wat *ten andere* genoemde Pseudo-Paulinisten betreft, hun verkondigt Geestes-Christus in eene gelijkenis, *a.* dat zij, die naar het vleesch leven (vs. 19), niet ingaan in het Koninkrijk Gods, hetwelk der armen is (vs. 22 vgg.), en *b.* dat de zoodanigen zich niet op onwetendheid kunnen beroepen, daar zij, als Christenen, hadden moeten hooren naar Mozes en de Profeten, door wie God ons het evangelie, met zijne heils- en levensleer, verkondigt (*Rom.* 16: 25 vgg. 2 *Cor.* 3), zoodat de libertijnen geene verontschuldiging hebben. Wie toch Mozes en de Profeten, deze verkondigers der evangelische heils- en levensleer, niet hoort, hij hoort ook niet, al staat er iemand uit de dooden op; ja, hij verwerpt den opgestanen Christus zelven, wiens verschijning en leer bevesting van de Wet (*Rom.* 3: 31) en vervulling der profetiën is. — Zoo plegen dan beide deze uitersten geweld aan het Koninkrijk Gods.

e. De geheele pericope, waartoe ook de gelijkenis van den rijken man enz. behoort, wordt zeer gepast gevolgd door de pericopen over het ergernis geven (17: 1—3*a*) en over de vergevingsgezindheid (vs. 3*b*—4). De woorden, door Jezus in deze pericopen gesproken, zien op de partijen in de gemeente; daarom juist zijn zij voor de Joden-Apostelen zoo zwaar om te geloo-

ven, en daarom ook spreken dezen tot den Heer: „Zet ons ge-„loof bij!" De Heer spreekt eerst een zinrijk woord over het ware geloof, voor hetwelk zelfs dan, als het nog niet grooter is dan een mosterdzaadje, dergelijke bezwaren niet bestaan (vs. 6) en leert hun daarna in eene gelijkenis (vs. 7—10), dat zelfs de meest volkomene gerechtigheid (laat staan dan de hunne!) niet in het allerminst aanspraak op buitengewone voorrechten, of recht tot zelfverheffing geeft.

3. Mc., die deze pericope niet heeft, kent evenwel de partijen zeer goed. Men denke, om van sporadische gezegden en wenken niet te gewagen, aan de interesante pericope, 9: 33—50, die nagenoeg het geheele bericht der reis door Galilea inneemt.

a. Letten wij eerst op *Mc.* 9: 38—40 vergeleken met *Lc.* 9: 49, 50. Daar spreekt Johannes, de Zebedeïde, van iemand, die démonen uitwierp (heidenen evangelizeerde) in den naam van Jezus, en „die," zegt hij, „ons niet volgt." (Het verschil van ἀκ. *cum dativo* en *μετά τινος*, waarop Scholten, P., bl. 43, nadruk legt, bestaat niet; de Grieken construeeren ἀκ., gelijk ook ἕπεσθαι, op *beide* wijzen, zonder dat dit de beteekenis merkbaar verandert). Daarom nu hadden zij (de Jood-Apostelen) hem dit verboden. Bij Lc. berispt Jezus hen daarover, en leert hij hun, dat zij ook den Heiden-apostel, die hen niet volgde, als een voorstander van de goede zaak moesten beschouwen. De wijze, waarop Mc. Jezus laat antwoorden, rust op de onderstelling, dat de twaalve dit op zich zelf wel wisten. In het „niet weldra" ligt opgesloten, dat de twaalve dien man nu nog niet beschuldigen, van verkeerd over Jezus te spreken; veeleer meenen zij slechts, dat het toch niet aanging, zoo buiten hen om en los van hun gezag, de heidenen tot Christus toe te brengen. Wij hebben derhalve hier met meer gematigde Joden-Apostelen te doen dan bij Lucas. Dr. A. Hilgenfeld (*Das Urchristenthum*, u. s. w., 1855, S. 82) vindt hier meer en ook iets anders geleerd, dan er te lezen staat. „Evenwel," zegt hij, „is Marcus zich er nog volko-„men van bewust, dat hij van het Paulinisme verschilt, gelijk men „duidelijk ziet uit de hoofdplaats, 9: 38 vg. Nogtans bestaat dit „verschil eigenlijk slechts hierin, dat hij het oppergezag der „Twaalve aan de eene zijde erkent, aan de andere zijde ver-werpt." Maar er is hier van oppergezag der Twaalve geene sprake. Dezen worden integendeel door Jezus bestraft, omdat zij zich meesterschap aanmatigden tegenover den heiden-apostel, toen

zij zeiden: „Wij hebben het hem verboden, omdat hij ons niet „volgt.”

b. Bij Mc. gaat aan deze verzen het bericht vooraf, dat Jezus zijne twaalve berispt had, omdat zij de vraag hadden besproken: Wie de meeste was? (vs. 33—37 d. i. niet wie der twaalve, maar wie? Jood- of Heidenchristenen?) Hiermede stemt het zeer goed overeen, dat Jezus aan het woord, waarmede hij, evenals bij Lc., hun gedrag tegenover den Heiden-apostel afkeurt, nog een ander toevoegt (vs. 41), in hetwelk hij, naar de geestvolle opmerking van Volkmar (a. w., S. 465 fgg.), zinspeelt op de vele liefdegaven, die Paulus (*Gal.* 2: 9. 1 *Cor.* 16. 2 Cor. 8-12) had overgebracht naar de noodlijdende broeders in Judaea. Ook maar „een beker water”; en wat had Paulus hun niet gegeven! Voorwaar, met eeuwig verderf gestraft wordt hij, die „een der „kleinen, die geloof hebben, ergert!” vs. 42. De kleinen = de *νήπιοι* van *Rom.* 2: 20 = de Heiden-Christenen. Dan volgt (vs. 43—48) de rede over ergerende hand en voet en oog, waarop *Philip.* 3: 4—8 de beste Kommentaar is. Wie verder zich *Gal.* 6: 12. 5: 11 herinnert, begrijpt den overgang van de ergernissen tot het *vuur* der vervolgingen volkomen (vs. 49 vg.).

4. Vooral in de laatstgenoemde verzen (49 vg.) plaatst Jezus zich op een standpunt, dat ver boven de partijen staat. Het *vuur* is hier het vuur der geloofsbeproeving (*Openb.* 3: 18), die op marteldood uitloopen kan en het in beginsel is. Het *zout* is het beeld van den Christus-geest, intusschen vooral uit één bepaald oogpunt. Zout nml. is niet alleen bederfweerend, maar gold ook algemeen als symbool des vredes of der vriendschap. Hier denke men aan den Christus-geest als geest des vredes, die de gemeente voor ontbinding bewaart. Wat toch lost de gemeente meer op dan partijgeest? Hier leert Jezus alzoo: „*Want ieder zal met vuur ge-„zouten worden;* door de vuurproef van de vervolging of van het „martelaarschap wordt het geloof gelouterd en wordt de echte „Christus-zin openbaar. *En ieder offer zal met zout gezouten worden;* „want geene opoffering van zich zelven om des geloofs wil geldt „bij God als een offer, wanneer degene, die geofferd wordt, niet „bezield is met den Christus-geest des vredes en der broeder-„liefde. *Het zout is heerlijk, maar indien het zout onzout wordt,* „indien uwe verdeeldheid den Christus-geest juist in zijn tegen-„deel, den geest des vredes in een geest van partijschap ver-„andert, *waarmee zult gij het* (zout) *smakelijk maken?* Dan is alles

„verloren, dan ontbindt zich de gemeente! *Hebt zout in uzelven;* „zorgt maar, dat gij voor u zelven den Christus-geest bewaart, „en, als gij geloof hebt, hebt het dan bij u zelven voor God; „uw andersdenkende broeder staat en valt zijnen eigen Heer. „(*Rom.* 14: 4. *Jac.* 4: 11, 12); *en houdt vrede onder elkander.*" Inderdaad, de Geestes-Christus stelt zich hier volkomen boven de partijen. Verg. Meijboom, a. w., bl. 215 vgg.

5. Maar zij, die zich zoo volkomen liberaal boven de partijen zetten, zijn vaak tegen die soort van orthodoxie, die met beide partijen heult, onverdraagzaam, meer dan de partijen zelve tegenover elkander. Geldt dit ook van den Geestes-Christus bij Mc.? Ik geloof, dat hij er niet geheel van vrij te pleiten is, maar ik weet niet, of verdraagzaamheid hier ook wel recht te pas komen kan. Ik denk hier aan het verhaal van de genezing van den melaatsche, dat in alle drie de Evangeliën voorkomt, *Mt.* 8: 2—4. *Mc.* 1: 40—45 en *Lc.* 5: 12—14.

a. In mijn opstel over *De aan Jezus toegeschreven genezingen van bezetenen* (Godg. Bijdr., 1866) heb ik aangetoond, wat Mt. in dezen samenhang met dit verhaal bedoelen moet. Nml. de Christus, die eigenlijk voor Israël gekomen is, reikt hier officiëel zijne geloofsbrieven aan Israël uit; dit wordt bedoeld met de woorden: „Hun tot eene getuigenis." Verg. P., bl. 247. Van iemand, als Baur (a. w., S. 56) zou men niet verwachten, dat hij, bij het gebod van Jezus aan den gereinigden melaatsche om zich aan den priester te toonen, kon denken alleen aan eenen maatregel van gezondheidspolitic. Alsof de Evangelisten zich daarmede bemoeiden! Wat dan het „hun tot een getuigenis"? wat „het offeren der voorgeschreven gave"? *Nonnunquam dormitat,* &c. En toch vindt deze misgreep van Baur nog een bewonderaar in W. Höchsteter, *Das Verhältniss der Lehre Jesu zu dem apostolischen Lehrbegriffe,* in *Allgem. Kirchl. Zeitschr.,* 1870 XI S. 417.

b. Bij Lc. heeft dit verhaal deze eigenaardige beteekenis in zoover verloren, als het bij hem niet, zooals bij Mt., het *eerste* wonder is. De Geestes-Christus van Luc. is gekomen *eerst* tot verlichting der heidenen. Van Mt. zegt Scholten: „De Joodsch-„Christelijke Evangelist kon in genoemd bevel, om zich den „priester te vertoonen, de gehoudenheid lezen ook van den door „Jezus gereinigde tot de wet van Mozes." Op zich zelf ja; maar hier geldt het eene *levietische* verontreiniging; en zoo Judaïstisch is Mt. niet; veeleer leert hij dit, dat *door den Christus* volkomene

reiniging van de (zedelijke) melaatschheid geschonken wordt; in ieder geval ligt de klem op: „Hun tot een getuigenis." Maar bij Lc. kan dit bevel inderdaad zijn een beeld van de waarheid, dat de priesterlijke „wet tegen den door Jezus zedelijk „gereinigde hare veroordeelende kracht verloren heeft, (P., bl. 247. Verg. ook MM., bl. 283), maar *treffend* is dit beeld in zoover niet, als Jezus tegelijk beveelt, *de gave te offeren*, een trek, dien Lc. in dat geval liever had moeten weglaten.

c. Maar wat beteekent bij Mc. dat zonderlinge woord: *καὶ ἐμβριμησάμενος* [1]) *αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν*? Wat gruwel had die melaatsche toch wel op zijn geweten, om zoo behandeld te worden? welke reden voor dien geweldigen toorn van Jezus? voor dat uitwerpen van den genezen melaatsche, dat met geweld en *terstond* wegdrijven van dien man?

Men herinnere zich 1°. wat melaatschheid afschaduwt, nml. niet alleen de *levietische* onreinheid van den Israëliet, maar ook geheel zijn zondig wezen met de gevolgen van dien. Verg. mijn opstel over *Job, de knecht van Jehovah*, Theol. Tijdschr., 1871, bl. 51 vg. En men vergete 2°. niet, dat Mc. het verhaal niet schept, maar in Mt. vond, en het nu op zijne wijze verandert, daaraan zijne critiek toevoegt.

Blijkbaar heeft Jezus den hoogsten tegenzin tegen *dezen melaatsche*. Waarom? Wel, omdat deze Jood, hoewel hij door Christus gereinigd worden wil en ook gereinigd wordt (wellicht wordt hier wel aan den *doop* gedacht) nogtans geheel en al Jood wil blijven, of omdat hij, hoewel door Christus gereinigd, zich niet eerder rein acht, dan nadat hij tevens voldaan heeft aan de voorschriften, in de Joodsche wet omtrent de reiniging gegeven. Jezus doorziet dezen stok-Jood volkomen. Nu maakt zijn medelijden van zoo even plaats voor geweldigen toorn; nu drijft hij hem terstond weg, en wil hem geen oogenblik langer in zijne nabijheid dulden, maar spreekt in toorn tot hem: „Zeg niemand er iets van, dat gij door mij gereinigd zijt; maar „gij, die Jood blijven wil, blijf Jood; nogtans moge de u door „mij geschonken redding den Joden strekken tot eene getuigenis „omtrent mij — en derhalve tegen u zelven." Geestes-Christus

---

[1]) Hetzelfde woord komt *Mt.* 9: 30 voor; Jezus vertoornt zich daar op menschen, wier oogen pas geopend zijn, en van wie hij voorziet, dat zij, als neophyten, op onverstandige wijze het hun geschonken licht openbaar zullen maken.

denkt bij Mc. (iets waaraan hij bij Mt. volstrekt niet denkt) aan de Jood-Christenen, die *eensdeels* zich wel door Jezus lieten reinigen of door den doop in zijne gemeente opnemen, maar die *anderdeels* zich tevens bleven vastklemmen aan hun Jodendom. Zulke, in het diepst hunner ziel nog Joodsche, neophyten waren de ergsten van allen, en bedierven de goede zaak geheel, vs. 45. „De „Joden," zegt Scholten, P., bl. 241, „worden tot het Christen-„dom bekeerd, maar blijven echter Joden, van den *waren* Chris-„tus afkeerig," gelijk de *ware* Christus afkeerig blijft van hen. Vandaar die geweldige toorn tegen den melaatsche, een toorn ongeveer als die van Paulus, toen hij schreef: „Ziet, ik Paulus „zeg u: zoo gij u laat besnijden, dat Christus u niet nut zal zijn. „Christus is u ijdel geworden, die door de wet gerechtvaardigd „worden wilt; gij zijt van de genade vervallen." *Gal.* 5 : 2, 4.

De slotsom onzer onderzoekingen laat zich in weinige trekken samenvatten.

Ik heb aan mijn opstel het genealogische schema der synoptische Evangeliën volgens de onderzoekingen van Scholten laten voorafgaan, ten einde het mijne lezers bij iedere behandelde bijzonderheid gemakkelijk te maken, als zij wenschen na te gaan, of en in hoever de door mij verkregen resultaten daarin al of niet passen. Verg. bl. 130 vgg.

1°. Op geene enkele plaats is het ons gebleken, dat er grond bestaat voor de onderstelling van eene oorspronkelijke Schets van het leven van Jezus door Johannes Marcus, als oudste oorkonde van het Marcus-Evangelie. Vooralsnog kan ik derhalve bezwaarlijk aan zulk eene oorspronkelijke Schets gelooven.

2°. Zelfs dit is hoogst onwaarschijnlijk, dat de synoptische berichten, wellicht met zeer weinige uitzonderingen, in het geheel te brengen zijn onder de categorie van „synoptische traditie." Hier schijnt van „traditie" wel nauwelijks sprake te kunnen zijn. Alles schijnt er voor te pleiten, dat deze verhalen tot de categorie der „dichtende symboliek" of „symbolische dichting" behooren. De symboliek is te doorzichtig om aan eenigen wezenlijk historischen grondslag te denken, met uitzondering evenwel van enkele belangrijke bijzonderheden in het Mattheüs-Evangelie, gelijk mede van zeer vele spreuken, redenen en gelijkenissen, in dit geschrift voorkomende. De gronden, waarop ik voor dit een en ander eene

uitzondering maak, hoop ik later, als ik gelegen tijd bekomen zal hebben, in het licht te stellen.

3°. Zeker is het aannemelijk, dat een ouder geschrift ten grondslag ligt aan de verhalen van Mattheüs, en dat in dit geschrift de groote redenen-groepen niet werden aangetroffen. Toch is het mij niet gebleken, dat Marcus, anders dan voor zoover dit oudere geschrift opgenomen is in onzen Mattheüs, daarvan gebruik gemaakt heeft. Tot volkomene verklaring van het Marcus-Evangelie schijnt het voldoende te zijn, dit boek later te stellen dan Mt. en Lc., in welk geval de laatste Redactor van Mc. waarschijnlijk tevens de eerste Redactor van Mc. is. Althans de redactie van die uitspraken in of pericopen van het Marcus-Evangelie, die met de Christologie samenhangen, is blijkbaar overal minder oorspronkelijk dan de redactie daarvan in het Mattheüs-Evangelie. Intusschen, beslist durf ik hier niet spreken, omdat verreweg de meeste van die trekken, die de bouwstoffen voor mijne opvatting hebben geleverd, ook door Scholten aan den Proto-Marcus ontzegd, of althans voor onhistorisch gehouden worden.

4°. Het hoofdresultaat van Scholten blijft vaststaan. Het geschrift, dat de gemeenschappelijke bron van beide Evangeliën is, hetzij de Redactors dan ieder op zich zelf, of de een door het intermediair van het werk des anderen uit deze bron geput hebben, moet er ongeveer zoo hebben uitgezien als de Proto-Marcus naar Scholten.

5°. Ten aanzien van het Lucas-Evangelie blijft het quaestieus — niet dat Mattheüs anterieur aan Lucas is, iets wat, in spijt van Volkmar's werk, geacht kan worden niet meer tot de vragen te behooren — maar of het anterieur of posterieur is aan het Marcus-Evangelie. Indien er van het Marcus-Evangelie geene vroegere redactie bestaan heeft, wat mij het meest waarschijnlijk dunkt, dan is er geen twijfel aan, dat Marcus van Lucas afhangt; op sommige plaatsen is dit evident. De bewijzen, door Scholten aan den stijl ontleend, zijn wel niet allen, maar toch grootendeels zeer juist gekozen: maar wat bewijzen zij? Over het geheel kan men dit veilig vaststellen, dat bij navolging de stijl van den navolger doorgaans slechter zal zijn, dan die van het model, zoodat men al die proeven van stijlverbetering door Lucas met meer waarschijnlijkheid proeven van stijlverslechtering door Marcus zou mogen noemen, te meer daar het hebraï-

zeeren van den laatsten blijkbaar affectatie is, en hem niet altijd gelukkig van de hand gaat, evenzeer als bijv. het vermelden van allerlei onbeduidende kleine trekken, als waarvan onder anderen ook de Pastoraalbrieven van Pseudo-Paulus proeven leveren, niet minder de brief van Pseudo-Paulus *aan de Filippensen*, waarvan ik de onechtheid later zal in het licht stellen. Geheele pericopen zijn blijkbaar door Mc. aan Lc. ontleend. Zoo is, om eene proeve te noemen, de pericope over het penningsken der weduw geheel in den geest van den ook elders ebionietisch gekleurden Lucas, die het op de rijken niet begrepen heeft [1]), met zijn: „Wee u, gij rijken!" (1: 52 vg. 6: 24 vg. 12: 16 vgg. 16: 9, 19 vgg.). Het verhaal zelf is Jezus onwaardig, die waarlijk zulk eene dwaze daad niet kan hebben geprezen, nml. dat de weduwe al hare nooddruft besteedde voor den kerkelijken eeredienst; die weduwe was eene vrouw, niet naar Gods hart, niet naar dat van Jezus, maar naar dat van de kerk en haren clerus! Mc. heeft de ware, ebionietische strekking des verhaals niet begrepen, en er alleen in gelezen, dat de waarde der daad niet van de grootte der gave, maar van de gezindheid afhangt. Toch maakt hij het nog erger dan Lc.; hij laat Jezus een mingunstig oordeel uitspreken over de rijken, hoewel dezen *veel* in de schatkist wierpen; alsof het goed geweest ware, dat alle menschen geheel hun vermogen besteedden ten nutte van offer- en tempeldienst!

6°. Het sterk geprononceerde gnosticisme van Mc. wijst zelf reeds op zijn betrekkelijk laten oorsprong. Van Alexandrijnsche bespiegeling heb ik evenwel bij Mc. geene positieve sporen ontdekt; maar dit bewijst te minder, naarmate Mc. meer met blijkbaar opzet alles, als niet voor het publiek bestemd, verzwijgt, wat den inhoud van het esoterische evangelie uitmaakt. Het weinige gebruik, door de oudste Christenleeraars, die het kenden, van dit Evangelie gemaakt, bewijst zeker zijn laten oorsprong niet dadelijk; het kan ook zamenhangen met de betrekkelijke onbeduidendheid van zijnen inhoud uit het oogpunt der eigenlijke evangelieleer, vergeleken met dien van Mattheüs en Lucas;

---

[1]) In dit opzicht blijft hij zichzelven niet geheel gelijk. Van den rijken Overste vordert Jezus dat hij *alles*, wat hij heeft, zal verkoopen, en den armen geven (18: 22); den rijken Zacheüs prijst hij zalig, en noemt hij een zoon van Abraham, hoewel deze zich slechts bereid verklaart, om de *helft* van zijne goederen aan de armen te geven (19: 8, 9).

uit dit oogpunt toch is inderdaad dit Evangelie van zeer geringe waarde. Toch geloof ik, dat Keim wel de uiterste concessie doet, als hij het reeds omstreeks het jaar 100 ontstaan acht. Voor de levensbeschrijving van Jezus heeft het niet de minste waarde, even veel en even weinig als het vierde Evangelie, waarmede het uit het oogpunt van religieuse diepte en innigheid zelfs niet in de verte te vergelijken is.

S. Hoekstra Bz.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Jesaja volgens zijne algemeen als echt erkende schriften. Academisch proefschrift tot verkrijging van den graad van Doctor in de godgeleerdheid aan de Hoogeschool te Utrecht; van J. J. P. Valeton Jr., Groningen, J. B. Wolters, 1871.

In een merkwaardig tijdvak van Israël's geschiedenis is Jezaja als profeet werkzaam geweest. Toen hij, in het sterfjaar van Uzzia, optrad, was de herinnering nog niet uitgewischt aan den smaad, dien Juda te verduren had gehad, toen het had moeten bukken onder den schepter van Joas en Jerobeam II; maar krachtig had het zich uit die vernedering verheven, zoodat het onder Jotham's regeering zelfs eene groote mate van voorspoed genoot. In de laatste jaren echter van dien koning dreigde opnieuw gevaar uit het Noorden. Pekach van Israël en Rezin van Syrië verbonden zich om David's huis ten val te brengen. Na Jotham's dood barstte het onweder los, en koning Achas, deerlijk in het nauw gebracht, wist geen ander middel om zich te redden dan het inroepen der hulp van den Assyrischen koning, Tiglat-Pileser. Deze was daartoe aanstonds bereid; maar nu was het ook met Juda's onafhankelijkheid gedaan: het was feitelijk ingelijfd in het Assyrische rijk. Achas werd opgevolgd door Hizkia, die, met minachting voor het ontzettend gevaar, het juk der Assyriërs afwierp. Wel had hij gezien, hoe het noordelijk rijk had moeten bukken voor Salmanesar's wapenen, maar desniettegenstaande waagde hij het, steunende op de hulp van Egypte en gedreven door de godsdienstige opwekking, die een deel des volks bezielde, Sanherib's macht te trotseeren. Door deze vermetele daad werd Juda op den rand van den afgrond gebracht;

maar door den ondergang van Sanherib's leger ontkwam Jeruzalem nog het gevaar der inname.

Niet minder gedenkwaardig is het tijdvak, waarin Jezaja predikte, van 757 tot ongeveer 710 vóór Chr., wanneer wij de geestesrichtingen gadeslaan, waarin zich het volk bewoog. De oud-Israëlietische godsvereeringen, met al hare bijgeloovigheden en bonte verscheidenheden, met hare terafiem en mazzeba's, hare asjéra's en bamah's, hare wichelarijen en orakels, haar gewijde prostitutie en kinderoffer, bloeiden nog. Beelden zonder tal waren alom te vinden. Ruw waren 's volks zeden, diep was zijn onkunde. Maar de achtste eeuw was een tijd van herleving, zoowel der letteren als der profetie. De „wijzen" deden hunne spreuken hooren en verzamelden ze; het minnedicht en de koningspsalm vonden beoefenaars; de geschiedschrijvers maakten kronieken en teekenden de oude legenden der aartsvaders op. Doch gewichtiger dan dit alles was de vlucht, die de profeten namen. Hozea en Amos, Micha en de schrijver van Zacharia IX—XI deden zich hooren, en Jezaja zelf, de sierlijke spreker, verhief zijn stem. Stoute grepen deden zij. De oppermacht van Jahwe, de nietigheid der oude goden, de heerlijke bestemming van Israël werden verkondigd als nimmer te voren. Op de zedelijke eischen van hun god werd met ongekenden nadruk de aandacht der Israëlieten bepaald. Doch de handhavers der rechten van Jahwe met uitsluiting van andere goden hadden een harden kamp te voeren. Het verbond toch van Achas met Assyrië was op 's lands godsdienst van onberekenbaren invloed: de sterrendienst drong onder nieuwe vormen Israël en Juda binnen: de gezichtskring der zonen Jakob's werd verruimd; kunsten en wetenschappen bloeiden op door de aanraking met het buitenland; maar, arme volgelingen der Mozaïsche richting! waar blijft uw invloed? wat komt er van uw programma? Het heidendom overstelpt Israël; het heidendom sleept, ondanks al uw vermaningen, uw volk mede! Gij vermoogt niets! Doch het gevaar verdubbelde de krachten; de worsteling met sterrendienst, Molechvereering en gewijde prostitutie werd aanvaard en volgehouden. Eindelijk, triomf! Hizkia kiest de partij der Mozaïsten, begint den godsdienst des volks te hervormen: afgodische heiligdommen worden gesloten, gesloopt. Het was de dageraad van een nieuw godsdienstig leven onder Israël, een dageraad, wel verdonkerd door den inval van Sanherib, en later door eene ontzettende duister-

nis gevolgd, toen onder Manasse de heidensche partij weer het roer in handen kreeg, maar die toch het begin van een nieuwen dag was.

Het was een vreeselijke tijd, de tijd van Jezaja, een tijd van velerlei jammer en van bangen strijd, maar tevens van een ontwaken der geesten, een tijd van leven. En daarin heeft Jezaja een groote rol gespeeld: hij heeft gedreigd en getroost, op vorst en volk invloed zoeken te oefenen; aan het hof verkeerende, heeft hij een moeilijke taak gehad tegenover twee zoo onderscheiden mannen als Achas en Hizkia. In Jezaja's werken vinden wij zijn veelbewogen tijd terug, maar tegelijk, zooals bij ieder mensch van karakter, zijne persoonlijke eigenaardigheden en denkbeelden.

Dien man nu, een der rijkst begaafde sprekers en schrijvers van Israël, te schetsen, hem te plaatsen in het licht van zijn tijd, zijn bijzonder karakter, als profeet, als beschaafd mensch, als hoveling, als Jeruzalemmer, als geloovig Israëliet, als volgeling der Mozaïsche richting, als vriend van David's huis, te teekenen — zietdaar een schoone taak! Een werk- en schrijflustig man zou watertanden naar zulk een prachtig onderwerp..... Maar het is uiterst moeilijk en vraagt eene voorbereiding van vele jaren; immers men moet, om het tijdsgewricht, waarin Jezaja optrad, goed te verstaan, thuis zijn in de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst en vooral in de achtste eeuw, zoo rijk aan letterkundige voortbrengselen; men moet vele zware exegetische studiën maken, want Jezaja is niet licht te begrijpen; i. é. w. „van Jezaja eene eenigszins volledige persoonsbeschrijving te geven," „zijne historische persoonlijkheid te schetsen in nauw verband met de geschiedenis, zoowel van het Israëlietische volk, als van de profetie onder Israël" — zoo beschrijft dr. Valeton zijn taak — dat is een reuzenwerk.

En dat neemt iemand op zich, die de sporen nog verdienen moet! Heeft zijn vader, de Groninger hoogleeraar, heeft zijn promotor, prof. van Oosterzee, hem niet ernstig gewaarschuwd, voordat hij dat werk begon? of heeft hij het ondanks hun vertoog doorgezet? Dan kan dat zijn, òf de moed van het genie, òf de overmoed van den eerstbeginnende, die de moeilijkheden niet telt, omdat hij ze niet kent. — Wat is hier het geval?

Aan het einde eener dissertatie, onlangs door A. Bruining te Leiden verdedigd, komt de stelling voor: „Het ware wenschelijk,

dat de verplichting tot het schrijven van een academisch proefschrift, zooals die thans bestaat, werd opgeheven." — Hier is zeker wel wat vóor te zeggen, maar ook veel tegen. Wie doctor in de Theologie wil worden getuigt daarmee, dat hij zijn talenten niet slechts in het praktisch leven wenscht te gebruiken, maar ook als beoefenaar zijner wetenschap optreden, en het is dus niet oneigenaardig, dat hij aan de mannen van het vak in eene proeve mededeelt, waarop zijn studie in 't bijzonder gericht is, en laat zien wat hij vermag. Maar dan is 't boven alles noodig, dat hij zeer bescheiden voor den dag komt. Hij behoeft nog niet in eene bestaande behoefte te voorzien, noch gewichtige nieuwe resultaten bekend te maken. Hij kan volstaan met de bespreking van een onderwerp, dat hij aankan, met een boekje van weinige vellen, waarin hij toont, hoe hij een zaak aanvat en uiteenzet.

Het is dus geenszins eene beleediging voor dr. Valeton, wanneer ik beweer, dat zijn „Jezaja" nog niet geeft, wat ons — gelijk hij terecht zegt — ontbreekt: eene eenigszins volledige persoonsbeschrijving van dezen profeet. Hij kan een groot geleerde worden, al moeten wij nu nog zeggen: dit onderwerp was hem veel, veel te machtig. Hij heeft het zonder twijfel zelf onder het werken vaak gevoeld. Indien hij een klein onderdeel der stof, bijv. de verhouding tusschen Jezaja en Micha, tot zijn onderwerp gekozen had, dan zou hij zonder twijfel meer voldoening van zijn werk gehad hebben.

Dat deze doctorandus de stof, waarover hij te beschikken had, niet heeft kunnen overzien, blijkt o. a. hieruit, dat hij de boeken, die hij als hulpmiddelen heeft gebruikt, niet goed doorgewerkt heeft. Immers over dit onderwerp kan niemand thans schrijven, zonder van Kuenen's *Godsdienst van Israël* vlijtig gebruik gemaakt te hebben. Is hij het er niet mee eens, hij zegge het! maar hij moet het doorgewerkt hebben. Valeton heeft dat ook gedaan en noemt het, nevens Ewald's *Geschichte*, „grondleggend" voor zijn werk. Maar hoe is het dan mogelijk, dat hij nog zulk eene ouderwetsche opvatting heeft van de belangrijke worsteling tusschen de heidensche of oud-Israëlietische richting en de Mozaïsche? Hoe kan hij dan zeggen, dat, nadat Hizkia de regeering aanvaard had, de dienst van Jahwe van staatswege weder ingevoerd en gehandhaafd en alles wat in het openbaar met het heidendom in verband stond, vernietigd en uit

het rijk gebannen werd." (bl. 97)? Was dan onder Achas de dienst van Jahwe opgeheven geweest? Heeft de hervorming van Hizkia werkelijk zich over het geheele land uitgestrekt? — Hoe kan iemand, die Kuenen's werk voor „grondleggend" verklaart, Joël houden voor den oudsten profeet, wiens geschrift wij hebben, en nasporen in welke opzichten Jezaja op de grondslagen van Joël heeft voortgebouwd? Is hij het niet eens met hen, die meenen, dat Joël's geschrift in den tijd van Zedekia thuis behoort (Kuenen, Godsd. v. Isr. I. 93)? Dan had hij waarlijk daarvan de reden wel mogen zeggen; want er wordt veel gebouwd op de onderstelling, dat Joël Jezaja voorging. In deze en dergelijke feiten zie ik de proeven, dat de heer Valeton zich den tijd niet heeft kunnen geven behoorlijk voorstudiën te maken.

Met groote belangstelling las ik Valeton's dissertatie, niet, gelijk uit bovenstaande regelen blijkt, om de belangrijkheid der resultaten, maar omdat zij eene allermerkwaardigste proeve behelst van de onhoudbaarheid der supranaturalistische beschouwing van Israël's geschiedenis en profetisme. Het zij mij vergund dit aan te wijzen; en den heer Valeton verdriete het niet te zien, hoe ik zijn arbeid uit een zielkundig oogpunt beschouw! Het zal hem niet tot oneere strekken.

Dr. Valeton is, blijkens zijn werk, opgevoed in het supranaturalisme; o. a. in de meening, dat het profetisme van Israël een bovennatuurlijk karakter had en dus niet op natuurlijke wijze is te verklaren. In die richting bewoog zich ook het theologisch onderwijs, dat hij te Utrecht genoot, waar hij het grootste gedeelte van zijn studietijd doorbracht. Hij is dan ook supranaturalist gebleven en komt in zijne dissertatie als zoodanig voor den dag. Maar die supranaturalist is tevens een man van waarheidsliefde, vol lust tot onderzoek en nadenken, iemand van zelfstandigheid. De manier, waarop hij zijn onderwerp behandelt, is oorspronkelijk. Hij loopt, noch in de hoofdbeschouwingen, noch in de beoordeeling van bijzonderheden, aan iemands leiband. Hij behoefde ons niet uitdrukkelijk in zijn voorrede (bl. XIV) te zeggen, dat zijn promotor hem volkomen vrij heeft gelaten, want de heer van Oosterzee zal nog al eens het hoofd hebben geschud over ergerlijke ketterijen, in die dissertatie neergelegd. Die zelf-oordeelende doctorandus ging daarenboven over Jezaja

bijna alleen kettersche boeken lezen; want verwonderlijk is het, hoe weinig orthodoxe boeken hij geraadpleegd heeft. Hij heeft zich gevoed met de geesteskinderen der moderne critici. Men kan zich bezwaarlijk denken, wat wonderlijke mengeling van oude en nieuwe denkbeelden daarvan het gevolg is.

Vangen wij, om ze te kenschetsen, aan met den titel! Hij luidt: „Jezaja volgens zijne algemeen als echt erkende schriften." Dat beduidt: — en de voorrede zegt het uitdrukkelijk — ik treed niet in de vraag naar de echtheid van de betwiste kapittels; ik onderzoek niet, of bijv. het lied op den val van Babel's koning en XL tot LXVI van Jezaja zijn, al dan niet. — Waarom de schrijver die vragen niet besliste, ligt voor de hand: omdat dit hem veel te veel tijd zou kosten en hij niet dezen of genen geleerde wilde napraten. Goed! Maar deed hij daarmee niet eene belangrijke concessie aan de bestrijders der echtheid? Valeton gelooft het niet. „De vraag blijft onaangeroerd staan; wordt de echtheid gestaafd, de hoofdstukken, die ik nu met stilzwijgen voorbijgegaan ben, kunnen zonder zwarigheid in het beeld, dat ik nu trachtte te schetsen, ingevoegd worden." Zegge: zonder zwarigheid! Laat velen met mij de dwalingen van vroeger dagen herdenken! Zoo maakten wij ook eens onszelven wijs, dat het er niet toe deed, of Jezus lichamelijk was opgestaan uit het graf. Indien het bewezen werd, zoo redeneerden wij, dan werd dat feit zonder zwarigheid aan zijn leven toegevoegd, en anders zonder zwarigheid weggelaten. — Hoe? Doet het er niet toe, of Jezaja in bijzonderheden heeft voorzien en voorspeld, wat een paar eeuwen later gebeuren zou? Doet het er niet toe, dat de man, die niet heeft geloofd aan den val van Jeruzalem, die in dit opzicht tegenover een Micha stond, — ook Valeton erkent dit volmondig (bl. 181) — dat deze den terugkeer uit de ballingschap heeft aanschouwd en Cyrus met name noemt? Me dunkt, dit wordt niet zonder zwarigheid in de teekening van den profeet ingelascht; dit geeft ons een geheel ander inzicht in het wezen der profetie. Wil men Jezaja volgens zijn algemeen als echt erkende geschriften schilderen met een apologetisch of polemisch doel, fiat! Men kan het doen om daaruit te betoogen, dat XL—LXVI van hem is of niet. Maar wie zich ten doel stelt Jezaja te schetsen, zooals hij geweest is, die late dien veiligheidsmaatregel achterwege, die beelde hem af volgens al zijn echte geschriften, niets meer en niets minder. Valeton — dat is eigenlijk

de zaak — gelooft niet aan de echtheid der zoogenaamde Deutero-Jezajaansche hoofdstukken; hij kan ze niet plaatsen. Dit pleit voor de gezondheid van zijn verstand; maar het is jammer, dat hij het zichzelven niet duidelijk maakt.

Gelijk hij heenspringt over deze moeilijkheid, die hem, den supranaturalist, de zuurdeesem der kritiek berokkent, zoo maakt hij zich ook van andere af en geeft ons klanken in plaats van bewijzen. De profetie toch heeft een *openbaringskarakter*, „d. w. z. zij berust op onmiddellijk inzicht in de goddelijke waarheid of, m. a. w. maar van de zijde Gods beschouwd, op goddelijke openbaring, mits dit in gezonden zin te verstaan" (bl. 2). Wat is de schrijver bang verkeerd begrepen te worden! Nu hij op dit gebied komt, staan er overal voor zijn oog bordjes met: Hier liggen voetangels en klemmen!

Wat hebben wij te verstaan onder die „openbaring in gezonden zin?" — „Geen mededeeling van bepaalde waarheden en stellingen, noch ook van aanstaande gebeurtenissen. Dit is werk der mantiek (bl. 2). Goed! Dadelijk toegestemd! Zoo is het dus onwaar, — die gevolgtrekking ligt voor de hand — dat God aan een profeet in Eli's dagen heeft bekend gemaakt, dat de zonen van Eli op denzelfden dag zouden sterven, onwaar, dat Samuel van God vooruit het bericht heeft gekregen, dat Saul hem te Rama zou komen opzoeken en dat de ezelinnen weer terecht waren. Hier liggen klemmen voor een supranaturalist! „De profetie voorspelt geen louter toevallige dingen" (Valeton bl. 15). Bravo! „Waar zij dit schijnt te doen — en dit is slechts in den eersten tijd het geval — mag dit toch voor de waarde der profetie niet zeer hoog aangeslagen worden; het moet dan worden beschouwd als een afdaling tot een algemeen menschelijke behoefte en begeerte, waaraan bij de andere volken de mantiek tracht te voldoen, hoewel dan toch ook zelfs de betrekking van dit schijnbaar meer contingente tot het groot geheel steeds op de eene of andere wijze zal kunnen worden gezien." Deze zinsnede laat in duidelijkheid zeer veel te wenschen over; maar de inhoud, als ik dien wel versta, is deze: de profetie voorspelt geen bijkomende dingen, maar in den eersten tijd (dus bijv. in Sa-

muël's dagen) schijnt dit wel het geval te zijn geweest; toen hebben de zieners allerlei bijkomende dingen aanschouwd; maar die stonden toch in nauwer verband met de bestemming van Israël dan men, oppervlakkig oordeelende, denken zou. — Jawel! bijv. die ezelinnen van Kis!

Dus de profeten hebben wel op bovennatuurlijke wijze kennis gekregen van feiten, die langs natuurlijken weg door niemand konden geweten worden? Ja, maar alleen in den eersten tijd. Zoo! Dan zullen wij eens een geval uit den nieuweren tijd gadeslaan; wij komen daarmeê tevens in Valeton's onderwerp. In Jez. XXXVIII en op de gelijkluidende plaats van *Koningen* wordt verhaald, dat Hizkia zwaar ziek was en Jezaja hem reeds den dood aangekondigd had, toen Jahwe, verbeden door 's konings tranen en smeekingen, den profeet beval weder tot hem te gaan en hem nog vijftien jaren levens aan te kondigen, benevens de uitredding der stad uit de macht der Assyriërs; een wonder-verschijning op den koninklijken zonnewijzer zou er het teeken van zijn. Daarna genas Jezaja den koning met een klomp vijgen. Valeton, die bevreesd is de betwiste hoofdstukken van Jezaja te gebruiken, heeft geen het minste bezwaar dit verhaal als geloofwaardig aan te nemen (bl. 128, 129), hoewel hij dit en het volgende hoofdstuk niet onder Jezaja's echte schriften heeft opgeteld. Het zal dus van een ander zijn; maar het is geloofwaardig. Dit is nu toch wel een proeve, hoe een profeet toekomstige dingen kon voorzien! Of hing de bestemming des volks van het leven des konings af? Hoe heeft de profeet zich eerst dan zoo vergist met den vorst den dood aan te kondigen? En hoe hebben wij te denken over de nauwkeurige voorspelling van eene levensverlenging van vijftien jaren? En wat over de aankondiging van dat wonderteeken? Mij dunkt, de zaak is zoo klaar als de dag voor iemand, die, als dr. Valeton, het verhaal voetstoots aanneemt. Maar, dat lastige gezond verstand! die moderne kritiek, die ons niet toelaat, alles voor waar te houden, wat ons wordt meêgedeeld! Vooreerst laat Valeton die vijftien jaren maar weg en verhaalt, dat Jezaja den koning eene levensverlenging van „eenigen tijd" voorzegd heeft. Zoo wordt de wonder-voorspelling ietwat lichter te verteren; maar is de handelwijze eerlijk? Verder, dat klimmen der schaduw op den zonnewijzer — „de mogelijkheid dat hier aan iets bovennatuurlijks te denken is, moet ten sterkste gehandhaafd worden, maar des

te meer [1]) is het te betreuren, dat de kortheid van dit bericht ons verhindert na te gaan, wat er eigenlijk geschied is, vooral ook daar wij van de inrichting der toenmalige zonnewijzers zoo goed als niets weten, en ook de gewone verklaring, die in den tekst is gevolgd, nog aan zeer vele bezwaren onderhevig is." Dat beteekent: ik geloof ten sterkste aan de mogelijkheid van wonderen; maar als ik maar even kans zag dit wonder weg te redeneeren, het natuurlijk te verklaren, of den tekst zoo uit te leggen, dat het wegviel, ik liet het geen oogenblik. Voorwaar! een krachtig bewijs voor het geloof aan de mogelijkheid van wonderen! Verder is de klomp vijgen een natuurlijk geneesmiddel geweest. En — vragen wij — die verzekerdheid van den profeet, dat de koning weêr zal herstellen? — Het gevolg van eene nauwkeurige beschouwing van den zieke is zij niet; dat is duidelijk. Maar wij hebben hier een soortgelijk geval, als toen Luther in Melanchton's ziekte, na een vurig gebed, hem toevoegde: „Dr. Philip! gij *zult* herstellen!" Zoo hebben wij ten minste een tweede voorbeeld; maar.... die vijftien jaren dan?!

De wijze, waarop dr. Valeton het wonder van de vernieling der Assyrische legerbenden door den engel van Jahwe verhaalt, (bl. 127) spreekt zonder commentaar luide. Na het bericht uit het boek der Koningen te hebben meêgedeeld, schrijft hij: „Zoo luidt het eenvoudig, verheven bericht van den geschiedschrijver over eene gebeurtenis, die besliste over leven en dood van een volk niet alleen, maar van den geestelijken godsdienst;.... wat er eigenlijk geschied is, verhaalt hij ons niet, en wij kunnen slechts gissen, dat het leger door een hevige pest is overvallen.... De hoofdzaak voor den schrijver, gelijk voor een ieder, die in de geschiedenis de hand Gods wil erkennen, is dit, dat in den strijd tusschen het wereldrijk en het kleine rijk, waarin een geestelijke God werd gediend, het eind niet twijfelachtig kan zijn, dat er in het rijk des geloofs eene macht is, die ook het rijk des gewelds overwint."

Hoor eens, heer doctor! ik geef geen duit voor uw geloof in de mogelijkheid van wonderen en bovennatuurlijke voorstellingen. De hatelijkheid tegen bestaande of vermeende tegenstanders, die onwillekeurig uw pen is ontvloeid, wanneer gij schrijft van: „ieder, die in de geschiedenis de hand Gods wil erkennen,"

---

[1]) Ik spatiëer.

doet zien, dat het u pijn doet de verzenen tegen de prikkelen te slaan. Het feit is, dat, wanneer gij spreekt van: „openbaring Gods, mits in gezonden zin opgevat," dat beteekent: met zoo min mogelijke onbegrijpelijke dingen er bij, liefst alles zoo natuurlijk opgevat, als wij kunnen doen zonder tot eene radicale herziening van onze opvatting des Bijbels over te gaan.

Er is echter nog eene andere zijde aan het openbaringsbegrip van den heer Valeton. Wat openbaring volgens den schrijver niet mag zijn, hebben wij nagegaan; maar wat zij is dan wel? Laat ons zien! „De profetie berust op onmiddellijk inzicht in de goddelijke waarheid." „God openbaart den profeet niet zoozeer bepaalde waarheden en stellingen, maar zijn blik, op God gericht en door God verhelderd, leert het wezen Gods in zijn heiligheid en majesteit kennen en grijpt eene der godsgedachten, die aan de wereldgeschiedenis ten grondslag liggen enz." „God maakt hem bekend wat hij doet, Amos 3: 7, en werkt in den profeet een onmiddellijk, zeker inzicht van wat anders door het reflecteerend of speculeerend verstand slechts met meerdere of mindere waarschijnlijkheid kan worden opgemaakt." „Al de uitspraken der profeten dragen de onmiskenbare sporen van deze volle verzekerdheid, terwijl zij het ontstaan daarvan aan niets anders dan aan de mededeeling en de werking van den goddelijken Geest toeschrijven kunnen." „De mogelijkheid van zulk een openbaring ligt aan den eenen kant in het goddelijk wezen, aan den anderen kant niet minder in de vatbaarheid van den mensch om het goddelijke te erkennen. Maar ofschoon dus de profetie naar hare mogelijkheid als iets algemeen menschelijks moet worden beschouwd, zoo spreekt het toch vanzelf, dat niet ieder daartoe vatbaarheid bezit enz." „Maar ook waar die vatbaarbeid in hooge mate bestaat, geschiedt de openbaring niet geheel „unvermittelt." Vooreerst moet er een gebedsstemming zijn, die echter niet altijd beantwoord wordt. Verder blijft de profeet een kind van zijn tijd; daardoor komen zij tot verschillende inzichten. Maar wordt de openbaring door der profeten nadenken, verwachtingen, wenschen, vrees bepaald, daardoor wordt zij niet overbodig gemaakt. Hoe eene openbaring den profeet te beurt valt, is raadselachtig, maar het feit moet erkend worden."

Deze denkbeelden staan op al. 2 tot 6 van Valeton's werk te lezen. Ik heb mijn best gedaan ze zoo zuiver mogelijk weêr te geven. Beproeven wij, er een geheel van te naken!

Dat gebruik van vreemde woorden is toch een noodlottige zaak! Daarmeê bedriegen wij onszelven en anderen dikwijls! Valeton maakt er niet veel misbruik van. Zijn uitdrukking „reflecteerend of spekuleerend verstand" zullen wij hem maar vergeven, al is zij volstrekt niet duidelijk; maar hij bezigt hier ook het woord „unvermittelt." Och! had hij toch het Duitsche woord, zooals een Nederduitsch schrijver betaamt, in goed Nederduitsch vertolkt!" „Unvermittelt" beteekent „onmiddellijk." Dus de openbaring geschiedt niet geheel onmiddellijk; maar het karakter der profeten is, dat God wel onmiddellijk spreekt. Hoe rijm ik dat? En het laatste is toch wel deugdelijk den schrijver ernst. Een heilige stemming, ernst, waarheidsliefde, omstandigheden, aanleg, bijzondere inzichten en eigenaardigheden, dat alles bepaalt den vorm der profetie niet, evenmin als het iemand tot profeet maakt. Er moet iets bijkomen, en dat is het onmiddellijke, dat van God komt, het meêdeelen. Er wordt zoo van het oude begrip van profetisme afgeknepen, wat mogelijk is, zonder het geheel prijs te geven, maar iets moet blijven, want daardoor, door die onmiddellijke roeping, onderscheidt zich een waar profeet van een leugenprofeet.

Men zou zoo kunnen vragen: wat blijft er voor die goddelijke, onmiddellijke meêdeeling te doen over? Bijzonderheden bekend te maken? Neen, dat is *mantiek* (volgens Valeton). Op te wekken tot spreken, te „roepen"? Neen, dat is gevolg van stemming en omstandigheden (volgens Valeton). De rechte stemming te geven, wanneer het geschikte oogenblik daar is? Neen, want het gebed des profeten blijft wel eens onverhoord, zoodat men zelfs een enkele maal leest, dat een profeet gebruik maakte van muziek om zich op te wekken, wat den overgang vormt tot de „natuurlijke mantiek" (volgens Valeton). De profeten te behoeden voor dwaling? Neen, want zij verschillen soms in beschouwing en dwalen wel eens, zoodat zelfs o. a. Jezaja aan de afgoden een betrekkelijk bestaan toekent (volgens Valeton, bl. 139). Wat dan? Die onmiddellijke openbaring is... een klank en niets meer.

Maar een klank, die een nadenkend man toch rare parten speelt, omdat hij er een zin aan tracht te hechten. Men zie

het in één sprekend voorbeeld. Het is bekend, dat Micha en Jezaja verschillende inzichten hebben gehad in de toekomst van Jeruzalem. Micha voorspelt den val der hoofdstad; Jezaja, dat zij niet ingenomen zal worden. Valeton is niet zoo bevooroordeeld, dat hij, als menig zijner mede-supranaturalisten, dit onderscheid zoekt te loochenen. Hij erkent het volmondig (bl. 181); maar hoe rijmt hij dat nu met de onderstelling, dat er een „objectief-goddelijke openbaringswaarheid" aan de profetiën ten grondslag ligt? Valeton loopt daarover niet stilzwijgend heen. In een noot op bl. 181 bespreekt hij het punt opzettelijk. Die uitdrukking van „objectief-goddelijke openbaringswaarheid" is van hem. Zij is nog al lang! En die lengte doet denzelfden dienst als zoo'n Duitsch of Latijnsch woord doet; zij neemt de scherpe omtrekken der voorstelling weg. „Het verschil tusschen Jezaja en Micha pleit niet tegen de stelling, dat aan de profetische prediking eene objectief-goddelijke openbaringswaarheid enz. ten grondslag ligt." Dat beteekent in nuchtere taal: Hoewel Jezaja en Micha van elkaâr verschillen, hebben zij toch wel degelijk van God regelrecht eene mededeeling der toekomst gehad. — Laat zien! „Er is geen de minste reden dit te ontkennen. Beiden hadden hetzelfde profetisch inzicht in de goddelijke waarheid van het aanstaande Godsrijk, dat volgens beiden zijn middelpunt in Jeruzalem zou vinden." Wacht even! Laat ons eerst alle onnoodige woorden wegschrappen! Dat woord „profetisch" voor „inzicht" kan wel weg, want het beduidt niets; inzicht is inzicht. De *goddelijke waarheid* is dubbel, laat *goddelijk* maar weg. Er blijft over: „De waarheid van het aanstaande Godsrijk, dat in Jeruzalem een middelpunt vinden zou." Maar dat is niet goed verstaanbaar. Wat beteekent die zegswijze: „de waarheid van het Godsrijk"? Wil zij zeggen: de waarheid, dat het Godsrijk komt? Het zij zoo! Maar is het geloof daaraan dan de vrucht eener regelrechte mededeeling? Of beteekent zij: „de waarheid, dat het Godsrijk in Jeruzalem zijn middelpunt vinden zou"? Nu, die o n waarheid hebben beide profeten geloofd. Maar ik begrijp niet, hoe het gezamenlijk koesteren van een vooroordeel pleiten kan voor de onderstelling, dat hun een regelrechte mededeeling Gods is te beurt gevallen. „Verder zijn beiden, Jezaja en Micha, ten volle verzekerd, dat het oordeel ook in geweldige mate over Juda zou komen." Inderdaad, zooveel geloof aan de straffende gerechtigheid Gods hebben zij gehad; beiden komen zelfs

overeen — dat had Valeton er hier nog bij kunnen voegen — in de meening, dat Jahwe in tijdelijke rampen en in natuurverschijnselen zijn toorn openbaarde. Is deze overeenkomst misschien het bewijs voor de regelrechte meêdeeling?! „Het verschil kan daar slechts bestaan in den verschillenden blik, dien beiden op den zedelijk-godsdienstigen toestand van hun volk hebben gehad, en die door hunne verschillende omgeving en levenservaring noodzakelijk werd bepaald." Ja juist: in dien verschillenden blik was het gelegen. Maar wat blijft er nu toch voor de goddelijke openbaring over? Het besef, dat zonde ellende baart? De overtuiging, dat wat in zichzelf goed is, eindelijk de overwinning behaalt? Inderdaad zijn dit de twee hoofdwaarheden, niet slechts in de prediking der profeten, maar ook in die van ieder ernstig denkend mensch in ieder land, in elken tijd. Dit kan men toch niet aan eene regelrechte mededeeling toeschrijven! De vormen, waarin de profeten van Israël deze waárheden kleedden, waren eenzijdig, en dus zeker niet door eene onmiddellijke openbaring gegeven. Wat is dan toch de inhoud dier mededeeling geweest?

Deze voorbeelden zijn met vele te vermeerderen. Valeton is — ik herhaal het — een eerlijk, waarheidlievend onderzoeker. Menig vooroordeel, door de supranaturalisten gehandhaafd, valt bij hem. De verklaringen bijv., die in het Nieuw Verbond van vele woorden der profeten gegeven worden, dienen volstrekt niet om dezen te verklaren. Jez. VII: 14 voorspelt geenszins de wonderdadige geboorte van Jezus. Er kan zelfs geen sprake zijn van eene verwachting van de profeten aangaande den Messias, *gelijk* hij gekomen is (bl. 86, 87). Geen enkele profetie doelt op den historischen Jezus (bl. 202). Jezaja kon zich nog niet verheffen tot het geloof in Jahwe's alomtegenwoordigheid (bl. 146). Door den loop der omstandigheden is zijn inzicht in de roeping der Assyriërs geheel veranderd (bl. 116, 117); enz., enz.. Desondanks is Dr. Valeton supranaturalist; doch een inhoud heeft zijn supranaturalisme niet; het is niets dan een klank. Maar deze leidt hem van het rechte spoor.

Vooruit of achteruit! Heer doctor! Een van beiden! Gij moet: òf tot het supranaturalisme terugkeeren en, met verkrachting van uw gezond verstand, ontkennen, dat Jezaja en Micha met elkaâr strijden, aannemen, dat de profeten wel bijzonderhe-

den van de toekomst gezien hebben, en zoo meér, terwijl gij intusschen duchtig afgeeft op het moderne ongeloof, òf, gehoor gevende aan uw wetenschappelijk geweten, dat luide in u getuigt, niet bang zijn door te tasten maar het recht der supranaturalistische beschouwing geheel ontkennen. Indien gij tot dit laatste den moed hebt, dan zult gij ervaren, dat de geschiedenis en ook het profetisme eene veel heerlijker gedaante voor u krijgen. Dan eerst wordt de geschiedenis een schouwtooneel van Gods werkzaamheid; dan eerst gaan de profeten recht leven voor ons.

Ongelukkig supranaturalisme! Vele uwer verdedigers bewijzen u tegenwoordig averechtsche diensten. Zij sollen zoo raar met u om, dat het is om er akelig van te worden. Niet geloovende, dat gij overleden zijt, zetten zij u, sierlijk aangekleed, op een stoel voor het venster, en de menschen, die voorbijgaan en niet scherp toezien, denken dan licht, dat gij nog leeft. Maar het ontbindingsproces gaat inmiddels voort en gij wordt steeds hinderlijker voor de levenden. Uw beste vrienden zijn de modernen, die u bijzetten in het graf, waarin vele ismen, altemaal pogingen van den menschelijken geest om het verband tusschen het eindige en het oneindige te verklaren, zijn begraven; zij willen het met eere doen, want gij hebt u kloekelijk gehouden en zijt niet dan na veel nut te hebben gedaan gestorven. Requiescat in pace!

Harlingen, 30 Mei 1871. H. Oort.

De brief van Jacobus. Een bijdrage tot de kennis der oud-Christelijke literatuur en leer. Door Dr. A. H. Blom. Dordrecht, 1869.

Het verdienstelijke werk, aan welks beschouwing ik deze bladzijden wijd, is in het „Theologisch Tijdschrift" lang, te lang, onvermeld gebleven. De oorzaak van dat verzuim ligt evenwel niet bij de Redactie. Reeds voorlang had deze mij verzocht het genoemde boek in dit Tijdschrift ter sprake te brengen. Tot de beoordeeling echter van een zóó doorwrochten arbeid, als waarmede Dr. Blom de theologische literatuur verrijkt heeft, is ernstiger voorbereiding noodig dan de omstan-

digheden dikwerf toelaten. Dit tot verontschuldiging van mijn langdurig stilzwijgen.

Wat mij hierbij intusschen bemoedigde was de gedachte, dat het niet noodig was de aandacht der belangstellenden op deze bijdrage te vestigen. Onderscheiden tijdschriften hadden er reeds met ingenomenheid op gewezen. Dr. H. Oort in Nieuw en Oud (1870 bl. 149—172), Dr. F. W. B. van Bell in het Augustus-Nummer van de „Tijdspiegel" 1870, de hoogleeraar Kuenen in de April-aflevering van de „Gids" dezes jaars, laatstelijk de heer H. E. Stenfert Kroese in de Juni-aflevering van de „Vaderlandsche Letteroefeningen," zijn eenstemmig in den lof van het werk. Bovendien, het boek van Dr. Blom heeft geen voorbijgaande waarde. Het behoort niet tot de vlugschriften, die in den stroom van brochures verdwijnen, en voor goed vergeten worden zoo ze niet ter elfder ure weder aan het daglicht worden gebracht. De monographie van Dr. B. heeft hare voortdurende aanbeveling in zich zelve. Zij is de vrucht van rijpe studie. Reeds in 1865 namen de „Godgeleerde Bijdragen" van hem een verhandeling op over Jac. 2: 14—26. De schrijver heeft dus het „nonum prematur" voor oogen gehouden. Zijn boek draagt den stempel van een classiek gevormden geest. Het verdient in ruimen kring, ook buiten ons vaderland, gelezen te worden. Want het zal blijven behooren tot de standaard-werken over de oud-christelijke letterkunde, en niemand zal in het vervolg aan dit onderwerp zijn krachten beproeven of hij zal van dien arbeid nauwkeurig moeten kennis nemen. Om die reden zal men, dunkt mij, met een beschouwing dier bijdrage, hoe lang ook uitgesteld, niet licht te laat komen.

Het is verklaarbaar, wanneer de hoogleeraar Kuenen in zijne aankondiging voor „de Gids" den wensch uit, dat de stichter der Tubingsche school de uitgave van dat boek over den brief van Jacobus had mogen beleven en in de gelegenheid ware geweest om het te leeren kennen, daar het duidelijker dan menig ander literarisch product pleit ten gunste der Tubingers en getuigt van hun krachtigen en blijvenden invloed. Al behoort Dr. Blom „volstrekt niet tot de partijgangers der Tubingsche school," al wijkt hij op menig gewichtig punt af van het oordeel van Schwegler en Baur over den brief van Jacobus, en heeft hij geheel zelfstandig zijn weg bewandeld, toch heeft de hoogl. Kuenen recht de bedoelde monographie een schitterend bewijs

te noemen voor de waarheid en vruchtbaarheid der Tubingsche beschouwing. De kenmerkende beginselen van de door Baur gestichte school zijn ook die van den schrijver. Slechts door die beginselen zuiver toe te passen is het hem gelukt op verschillende plaatsen de historische resultaten der Tubingers aan te vullen en te verbeteren, en een werk te leveren, dat niet alleen van exegetisch belang is, maar inzonderheid over het leven en streven, het denken en gevoelen, van den Apostolischen en en na-Apostolischen tijd een helder licht doet opgaan.

Dat laatste is dan ook het hoofddoel van den schrijver. Reeds de titel van zijn geschrift geeft het te kennen. Hij wenscht in zijne behandeling van den brief van Jacobus te geven „een bijdrage tot de kennis der oud-Christelijke literatuur en leer." Wij treffen hier niet aan een „commentarius perpetuus," welke zich bepaalt tot een verklaring van de woorden en gedachten des auteurs. Zoo lang men in de schriften des O. en N. Verbonds een dogmatisch belang stelde en ze aanmerkte als de bron van het godsdienstig geloof ook voor onze dagen, was men daarmede voldaan. Onze tijd echter verlangt iets anders. De boeken des O. en N. Verbonds moeten worden geplaatst in de lijst van hun tijd. Ze hebben vóór alles een historisch gewicht. Daardoor wordt het standpunt van den hedendaagschen exegeet duidelijk afgebakend. Dr. Blom heeft dit levendig beseft. „De brief van Jacobus" — zoo schrijft hij al aanstonds in zijn inleidend woord — „is een belangrijk feit geweest in de oudste Christelijke kerk. Naauw zamenhangende met de literatuur, die daaraan voorafgegaan is, heeft hij ook op de volgende invloed uitgeoefend. Hij vertegenwoordigt een hoogst opmerkelijke phase in de geschiedenis van het Christelijke leven." In het drama der tegenstrijdige richtingen en zienswijzen, waaruit zich na een uiterst belangrijk ontwikkelingsproces eindelijk de Catholieke kerk gevormd heeft, bekleedt de brief van Jacobus een voorname plaats. Die plaats aan te wijzen is veel meer dan eigenlijke tekstverklaring de verdienste der monographie. Wie hier een grondige behandeling verwacht van de moeilijke uitspraken: Jac. 3: 6 en 4: 5 bijv. zal zich teleurgesteld vinden. [1]) De beslissing omtrent de echt-

[1]) Op H. 4: 5 kom ik straks nog terug. In de derde der vijf bijlagen, waarmede het werk besloten wordt, slaat Dr. B. voor H. 3: 6 aldus te lezen: *καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν ἡ σπιλοῦσα*

heid van den brief neemt verder slechts een ondergeschikten rang in, en de vragen naar zijn canoniciteit en Apostolisch gezag, waarover zooveel is gestreden, — men denke slechts aan de aarzeling, waarmede hij in den canon is opgenomen en aan het bekende oordeel van Luther — die vragen hebben haar gewicht geheel verloren, juist omdat de kwestie van dogmatisch geheel op historisch terrein is overgebracht.

Men kan echter vragen, of de schrijver bij die breede opvatting van zijn taak de zoo noodige *ἀκρίβεια* niet zal inboeten. Doch reeds a priori mag men het tegendeel verwachten. Hoe objectiever toch iemand staat tegenover een literarisch product der oudheid, te onbevangener is zijn oordeel, te meer is zijn blik gescherpt om in, ja, dikwijls achter de woorden van den auteur zijn eigenlijke bedoeling te ontdekken. Welnu, aan deze verwachting beantwoordt de studie van Dr. Blom volkomen. Alles, wat licht kan verspreiden over den tijd waarin en het doel waarmede de brief van Jacobus is opgesteld, is met de uiterste zorg verzameld. De exegetische nauwkeurigheid van den schrijver is zeldzaam. Trouwens, wij kenden haar reeds uit zijn: „de leer van het Messiasrijk bij de eerste Christenen, volgens de Handelingen der Apostelen" en „de Synoptische verhalen van den doop van Jezus in de Jordaan en van zijne verzoeking in

---

ὅλον τὸ σῶμα κτἕ., en te vertalen: ook de tong wordt tot een vuur onder onze leden, zij, die het geheele lichaam besmet, en den *τρόχος τῆς γενέσεως* d. i. (zie Bijlage E) „alles in de rondte," in vlam zet, en in vlam gezet wordt door de hel. De woorden *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα* zouden dan een glosse zijn, oorspronkelijk als de korte inhoud der pericope op den kant geschreven en later in den tekst ingeslopen. Zoo doende heft men zeker een goed deel der bezwaren, aan de verklaring van dit vs. verbonden, op. Bedenkelijk blijft echter ook dan, dat de woorden: *ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα* 1°. zoo ver van *ἡ γλῶσσα* verwijderd staan, en 2°. met de beeldspraak van een vuur in strijd zijn. Nu moge het waar zijn dat de schrijvers des O. en N. Verbonds het eens gekozen beeld niet altijd streng vasthouden, hier is het onverklaarbaar, hoe de schrijver, die reeds in vs. 5 het beeld van het vuur aankondigt en het nog voor den geest had bij de woorden *φλογίζουσα τ. τρ. τ. γεν. καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*, op eenmaal het vreemde denkbeeld van „besmetten" kan tusschenvoegen. Verder is mij niet recht duidelijk geworden wat men bedoelt met de uitdrukking „geheele omtrek der schepping d. i. alles in de rondte" waardoor velen *τρόχος γεν.* verklaren. Het verband schijnt te vorderen dat *τρόχ. γεν.* een beeld is van het menschelijk leven, daar de schr. onmiddelijk te voren gezegd had: *ἡ γλῶσσα πῦρ .... καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν.* Doch het staat met de exegese van dit vs. in elk geval wanhopend geschapen.

de woestijn onderzocht en verklaard." Maar wij worden in het nu bedoelde werk door die fijnheid van opmerking op nieuw getroffen. Er ontgaat den schrijver niets. „Geen toets," zooals de hoogl. Kuenen het uitdrukt, „wordt overgeslagen." Uit de schijnbaar onbeduidendste omstandigheden heeft Dr. Blom gewichtige conclusies getrokken. Zijn boek bevat een aantal van de scherpzinnigste en vernuftigste opmerkingen. Laat mij uit den schat van verrassende proeven er een paar noemen.

Dr. B. leidt uit den inhoud van den brief af, dat deze gericht was aan eene vrij arme bevolking, die in eene overwegend Joodsche maatschappij leefde. En waarmede wordt nu dit oordeel gemotiveerd? O. a. met H. 2: 7. Er wordt daar van de rijken, die de Christenen onderdrukken en voor de rechtbanken sleuren, gezegd: *οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς;* nam. Christus. Dat nu kon van de heidenen niet gezegd worden. Met een beroep op Tacitus toont Dr. B. aan, dat de heidenwereld wel de Christenen lasterde; Tacitus noemt den nieuwen godsdienst: „exitiabilis superstitio," en hunne aanhangers: „per flagitia invisi." Maar van wien die superstitio afkomstig was ging den heidenen volstrekt niet aan. Wel verklaart Tacitus den sectenaam uit zekeren Christus, die onder de regeering van Tiberius door den procurator Pontius Pilatus ter dood gebracht was. Maar dat feit laat hem overigens koud. „Bij de Joden daarentegen waren het vooral godsdienstige motieven, die hen tegen het Christendom in het harnas joegen. Voor hen concentreerde het Christendom zich in den persoon van Christus, en hun verzet daartegen wortelde in besliste verwerping van dezen, den onheilige, den godslasteraar. Ook waar zij welligt op het gedrag der Christenen geen aanmerking hadden te maken, verfoeiden zij hen toch, alleen omdat zij Jezus als den Christus erkenden. Wie zij lasterden, waren dus niet zoozeer de Christenen, maar *Christus*" (bl. 34). Hiermede hangt samen, dat de auteur de rijken H. 5: 4 bedreigt met de wraak van „den Heer Zebaoth," eene verwensching, welke door heidenen niet zou zijn verstaan; voorts, dat de Christenen, voor wie de brief bestemd was, de bestuurders der gemeente in navolging der Joden *πρεσβύτεροι* noemden, terwijl dezen elders in Grieksche gemeenten *ἐπίσκοποι* heetten (bl. 42); dat zij de plaats der openbare godsdienstoefening met den Joodschen naam *συναγωγή* aanduidden, en van de Joden het zalven met olie (H. 5 : 14) hadden

overgenomen (bl. 43). Die bewijsvoering is, dunkt mij, even scherpzinnig als overtuigend.

Ik noem een ander voorbeeld. Sprekende over de betrekking van den brief van Jacobus tot den eersten Petrus-brief, zegt Dr. B. (bl. 237) dat de auteur van 1 Petrus geen aanleiding had over de wet te spreken; de antithese toch van de Paulinische leer der rechtvaardiging uit geloof en niet uit werken vond bij hem geen weerklank. Hij maakt er zelfs geen zinspeling op. En daarin ligt nu ook de reden dat hij het woord *wet* in het geheel niet gebruikt, en zelfs, waar hij Jes. 53: 9 op Jezus toepast voor *ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν* (zie LXX) in de plaats stelt *ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν*. Ik meen gerust te mogen zeggen, dat zulk een fijne opmerking den meesten zou ontgaan zijn. Hetzelfde geldt van de conclusies, die Dr. B. uit de parallele of verwante plaatsen in Jac. en in de Paulinische brieven, den brief aan de Hebreërs, de Apocalypse, de Evangelische traditie, den eersten Petrus-brief, den brief van Clemens, heeft afgeleid ten opzichte van de meer of min afhankelijke betrekking, waarin die schriften tot elkander staan. Ik heb hier den brief aan de Efez. niet bijgenoemd, omdat ik met den hoogl. Kuenen meen, dat Ef. 2: 8—10 op zich zelf aan Dr. B. nog geen recht geeft tot de onderstelling, ontwikkeld bl. 244—247, dat de auteur van laatstgenoemden brief dien van Jac. zou moeten hebben gelezen. Doch genoeg reeds om des schrijvers *ἀκρίβεια* te doen uitkomen, waarvan wij bijna op elke bladzijde van zijn boek de bewijzen ontdekken en waardoor de monographie van Dr. B. in hare soort tot een kunstwerk verheven wordt.

Misschien moet evenwel in diezelfde nauwkeurigheid de reden worden gezocht, dat, gelijk Dr. van Bell in zijn verslag voor: „de Tijdspiegel" opmerkt, „het boek niet wat minder wijdloopig is geworden." De schrijver heeft zijn taak zoo conscientieus mogelijk opgenomen. Er is hem aan een juiste opgave van den stand der kwesties in de Christelijke kerk der oudheid alles gelegen. Aan de uiteenzetting van de denkbeelden des auteurs is een meer dan gewone zorg besteed. Daaraan moet m. i. hier en daar die omslachtigheid worden toegeschreven, die, ze moge dan de overdrijving zijn van een deugd, tot verhooging van de waarde en het nut van het werk liefst ware vermeden geworden. Ook op mij heeft de studie van Dr. Blom den indruk gemaakt van, vooral in de ontwikkeling van het leerbegrip des briefschrijvers,

aan herhalingen te lijden. Nu geef ik gaarne toe, dat die herhalingen bij eene zóó subtiele behandeling niet altoos te vermijden zijn. Maar nu en dan hadden zij toch kunnen worden voorkomen. Wat omtrent de betrekking van God tot den mensch gezegd is bl. 94 en 95 had gereedelijk kunnen gevoegd worden bij het geschrevene over datzelfde punt bl. 70—74. Telkens en telkens weder wijst Dr. B. bij de beschouwing van het leerbegrip des auteurs op het gemis aan een immanent, alles beheerschend en bezielend levensbeginsel, wat bij Paulus het geloof is. En zeker kenschetst juist dat het standpunt van den briefschrijver volkomen. Het is het duidelijkst bewijs dat het hem aan diepte ontbroken heeft. Doch de vraag is bij mij opgerezen of de indruk niet krachtiger zou zijn geweest, wanneer Dr. B. deze zaak, het hart der kwestie, bij het begin van de ontwikkeling van het leerbegrip had vooropgezet en in 't vervolg had uitgewerkt en met redenen omkleed. Nu is hij gedurig genoodzaakt te verwijzen naar hetgeen reeds gezegd is of nog gezegd zal worden. Waar het de schets van een leerbegrip geldt moet de methode zoo veel mogelijk synthetisch zijn. De schrijver laat ons nu te veel het atelier van den kunstenaar zien. Ik zou die opmerking achterwege laten, wanneer ik zijn boek minder belangrijk achtte en niet zoo bepaald wenschte, dat ieder, die voedsel verlangt voor zijn wetenschappelijk leven en tevens zijne kennis van den Apostolischen en na-Apostolischen tijd verlangt te verrijken, de monographie van Dr. B. mocht lezen en bestudeeren.

Laat mij de opgave der algemeene indrukken, door de lectuur dezer „bijdrage tot de kennis der oud-Christelijke literatuur en leer" op mij gemaakt, mogen besluiten met de verklaring, dat ik even als de heeren van Bell en Kuenen de rust en kalmte waardeer, waarmede de schrijver zijne taak heeft aangevat en voltooid. Hij toont liefde te hebben voor zijn onderwerp, maar blijft vreemd aan alle hartstochtelijkheid. In zijn boek openbaart hij een levendige belangstelling in het streven der oudheid, in het drama van de wording der Catholieke kerk; een hartelijke ingenomenheid verder met de diepte der opvatting van Paulus; innige sympathie voor de religieuse persoonlijkheid van Jezus. Maar nergens laat hij zich door zijn indrukken meeslepen. Van het begin tot het einde is hij zich bewust, dat het hier een streng wetenschappelijk onderzoek geldt, waarvan de gegevens met de

grootste onpartijdigheid moeten worden geraadpleegd, waarbij het streven naar objectieviteit moet vooraanzitten. Doch heeft hij eenmaal langs wettigen weg zijn resultaten verkregen, dan weerhoudt een kwalijk begrepen „Voraussetzungslosigkeit" hem niet het gevondene te waardeeren; aan de verschillende richtingen der oudheid, zooals de critische behandeling der historie ze heeft leeren kennen, den maatstaf van het ideaal aan te leggen, en alzoo Paulus hoog boven Jacobus te stellen, maar de eereplaats op zedelijk gebied toe te kennen aan Jezus. Levendig heeft de schrijver beseft dat, om zijn eigen woorden te bezigen, „de vraag naar het wezen des Christendoms in den grond van ethischen aard is, en de diepste oorzaak van het verschil in dogmatische formulering daarvan daarom ook ligt in een verschillende opvatting van het zedelijk goede" (bl. 60). Zijn boek grijpt dus in in de teederste ethische kwesties, waarover alleen iemand, die zelf een zeer bepaald ethisch standpunt heeft ingenomen, een oordeel kan uitspreken. Met hoeveel beslistheid echter Dr. B. zijn meening moge hebben gezegd over de gevoelens van den Apostolischen tijd, hoe sterk daarin noodwendig zijne subjectieviteit op den voorgrond moge treden, de onpartijdigheid van den geschiedvorscher en verslaggever heeft geen oogenblik schade geleden. Van apologetische of polemische bedoelingen blijft hij verre verwijderd. Hij heeft tegen geen schrift- of geschiedenisbeschouwing het zwaard te trekken, geen methode aan te bevelen; hij is van het goed recht zijner beginselen zeker, acht het niet eenmaal noodig ze te bewijzen. Van daar dat het onderzoek zoo rustig voortgaat; het staat in den gunstigsten zin van die uitdrukking, die anders dikwijls slechts een vergoelijkende term is voor onverschilligheid en halfslachtigheid, boven de partijen; het maakt i. é. w. door zijn kalmte een weldadigen indruk vooral in onze dagen en stempelt zich niet het minst daardoor als het werk van den man der wetenschap, wien het alleen om waarheid te doen is.

Het is niet mogelijk van de monographie een overzicht te geven, dat eenigszins aan de eischen der volledigheid voldoet, zonder de grenzen, voor deze beoordeeling gesteld, verre te overschrijden. Ik zou daartoe het werk op den voet moeten volgen, en, om de argumenten waarmede de schrijver zijn beweringen staaft met de noodige helderheid weer te geven, soms gansche fragmenten moeten afschrijven. Een extract van het geheele boek

te leveren, ligt alzoo niet in mijn plan. Er is slechts één middel om den rijken inhoud te leeren kennen en waardeeren, namelijk de studie zelve te lezen. Ik bepaal mij dus bij de aanstipping der voornaamste bijzonderheden, waaraan ik nu en dan enkele opmerkingen wensch toe te voegen en sta bij een paar punten, waarin ik meen van Dr. B. te moeten verschillen, t. w. bij de verklaring van Jac. 2: 18, 19 en de beteekenis van den eersten Petrus-brief in de oud-Christelijke literatuur, wat langer stil.

In een eerste Hoofdst. wordt „de brief van Jac. op zich zelf beschouwd" (bl. 4—126). Achtereenvolgens worden 7 §§ gewijd aan het opschrift van den brief, aan den maatschappelijken, kerkelijken en godsdienstigen toestand der Christenen, „die de auteur meer bepaald in (?) het oog heeft gehad," aan „het beloop en karakter van den brief" en aan het leerbegrip. Vóór alles geeft Dr. B. eene karakterschets van Jac., den broeder des Heeren, naar de berichten door Paulus (Gal. 1: 19; 2: 9, 12), den schrijver der Handelingen en Hegesippus gegeven. Ofschoon nu het beeld van Jac., door deze drie auteurs geteekend, aanmerkelijk verschilt, en hij volgens Acta op meer liberaal, volgens Hegesippus op streng Joodsch, ja, Esseensch standpunt staat, blijkt echter uit deze drie getuigenissen in ieder geval „dat hij altijd beschouwd is als een man, die niet alleen zelf de Mozaïsche wet onderhield maar ook tegenover anderen, zelfs tegenover de Apostelen voor hare handhaving met kracht ijverde" (bl. 13). Ter loops zou ik hier aan Dr. B. gevraagd willen hebben, of hij uit het *τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου* (Gal. 2: 12) niet te veel afleidt, wanneer hij (bl. 11) schrijft, dat Jac. er onverwijld eenigen zond naar Antiochie om aan het gedrag van Petrus een einde te maken en dat dezen dus als zijne representanten beschouwd moesten worden. Ik geloof, dat in dat geval *παρὰ Ἰακώβου* moest geschreven staan. Alleen die laatste praepositie geeft een rechtstreeksche lastgeving te kennen (verg. het *ἐξελθεῖν παρὰ τοῦ θεοῦ* in het 4de Ev.; van daar ook dat Mrc. 14: 43 de lezing *παρὰ τῶν ἀρχιερέων* te verkiezen is). Met *ἀπὸ Ἰακ.* wil Paulus alleen zeggen, dat de *τινες* behoorden tot den kring, aan welks hoofd Jac. stond. Een persoonlijke demonstratie tegen Paulus wordt daarmede niet aangeduid.

De vraag, in hoever nu de inhoud van den brief aan het bekende karakter van Jac. beantwoordt, wordt in de eerste paragraaf wel gesteld maar niet beslist. Zij wordt eerst in het laat-

ste Hoofdstuk van het boek opgelost. De hoogl. Kuenen bejammert het, dat de lezer zoo lang „en suspens" wordt gehouden ten aanzien van des schrijvers meening over de authentie van den brief. Hij zou het wenschelijk geacht hebben het bewijs, dat Jac., de broeder van Jezus, den brief niet kan geschreven hebben, te laten voorafgaan, opdat niet mogelijk iemand, voor wien dat nog altijd een levenskwestie is, genoodzaakt zou zijn in een halve onzekerheid te moeten doorlezen tot aan het einde toe. Is het echter gewaagd te onderstellen, dat Dr. B. niet vele zoodanige lezers hebben zal? Daarenboven vervolgt Dr. K. „ik erken intusschen gaarne, dat er zich bij de uitvoering van het door mij geopperde denkbeeld bezwaren zouden kunnen voordoen, die mij zelven deden besluiten om de stemming mijner lezers op te offeren aan de eenheid van mijn betoog." Welnu, die bezwaren zijn er. „Wanneer de brief", schrijft Dr. B. (bl. 14), „niet den naam van Jac. aan het hoofd droeg, geloof ik niet dat iemand hem er ligt boven plaatsen zou. Voor die uitspraak kan echter eerst het bewijs geleverd worden door een zorgvuldige ontwikkeling van zijn leerbegrip, waartoe wij later zullen overgaan." De beslissing omtrent de authentie kan eerst het resultaat van het onderzoek zijn. Misschien ware het echter voor den vorm beter geweest, wanneer de geheele § over Jac. den rechtvaardige ware overgebracht naar het laatste Hoofdst., alwaar Dr. B. uitvoerig over den auteur van den brief handelt en op bl. 282 op nieuw de aandacht op het Joodsche karakter van Jezus' „jongeren [1]) broeder" vestigt.

Aan wie is de brief van Jac. gericht? Tot beantwoording dier vraag wijdt Dr. B. een 2de paragraaf aan de uitdrukking: *αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ* (H. 1: 1). Onwederlegbaar toont hij aan dat met *αἱ δώδεκα φυλαί* bedoeld worden Christenen zoowel van Joodsche als heidensche afkomst. Zij worden daarmede door den briefschrijver gekenschetst als het „echte Israël", de rechtmatige erfgenamen van de beloften des koningrijks, oudtijds aan Israël gegeven. In overeenstemming daarmeê noemt hij ze dan ook 1: 18 *ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*, een benaming ook door de profeten weleer gebezigd om Israël als

---

[1]) Dr. B. noemt Jezus, bl. 282, zonder bewijs nog den ouderen broeder van Jacobus. Is die meening, steunende op Luk. 2: 7, geen overblijfsel van het vroegere dogme der geboorte uit de maagd Maria?

Gods bijzonder eigendom aan te duiden (verg. Jerem. 2: 3 רֵאשִׁית תְּבוּאָתֹה). Worden nu de Christenen nader bepaald als: *αἱ δώδεκα φυλαὶ, αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ*, dan heeft die omschrijving volgens Dr. B. geen locale beteekenis; zij geeft alleen te kennen: „de Christenheid in hare verdrukking", en bewijst, dat de brief moet geschreven zijn na de verwoesting van Jeruzalem [1]), daar vóór dien tijd de qualificatie *ἐν τῇ διασπ.* niet zou te pas komen. Ik meen echter, dat die conclusie wel wat te haastig is. De uitdrukking toch: „Israël in de verstrooiing" was een staande term geworden, waarmede de buitenlandsche Joden werden bedoeld; ze zal dus ook hier gebezigd zijn voor de Christenen buiten Palestina; en met den hoogl. Kuenen geloof ik, dat het opschrift het best wordt verklaard, wanneer daarbij in aanmerking wordt genomen dat de brief een pseudepigraphum is; wanneer de auteur — al moge hij dit later bijna uit het oog verliezen — zich hier althans ten volle bewust is te schrijven op naam van Jac., het hoofd der Jeruzalemsche gemeente, dien hij alzoo tot de Christenen in het buitenland sprekende invoert.

In drie achtereenvolgende §§ wordt nu de maatschappelijke, kerkelijke en godsdienstige toestand der gemeente, voor wie dit schrijven bestemd was, ontwikkeld. Standvastig worden de Christenen in dezen brief geteekend als de „armen naar de wereld", die verdrukt werden door de rijken, dat zijn de niet-Christenen, welke laatsten daarom ook op profetischen toon, ja, zelfs met bittere ironie worden bedreigd met den aanstaanden dag der wrake (5: 1—6; 1: 10, waar de rijke niet tot de broederen behoort). Dat mag echter niet zóó worden opgevat, dat de armoede voor de Christenen, aan wie de auteur schrijft, een geloofsleuze geweest is. Uit H. 2: 2, 3 blijkt, dat ook gegoeden tot de gemeente behoorden, in staat om aan de minder bedeelden het noodige te verschaffen (2: 15, 16). Er werd op den rijkdom alles behalve met verachting neergezien (2: 1—3); zelfs was zeker streven naar welvaart den Christenen niet vreemd (4: 13), en hadden de geringen daarom vertroosting noodig, omdat zij met hun' uiterlijken toestand geen vrede hadden (1: 9). De gemeente wordt dus slechts in massa als arm geteekend. Hiermede vervalt dan ook de meening van Kern en Schwegler, dat de verdrukte Chris-

---

[1]) Hierin zou dan misschien mede de reden gelegen zijn, dat hij H. 5: 12 de eedsformule bij Jeruzalem heeft onvermeld gelaten (bl. 197 en 287).

tenen Ebionieten waren, tegen wie de rijken als heiden-Christenen, Pauliners, overstonden. Bovendien de Pauliners, die (4: 11, 12) aan de richtspraak van God worden overgelaten, worden in dezen brief geheel anders, veel milder, dan de rijken beoordeeld. Ook blijkt nergens uit dat de heiden-Christenen zoo rijk waren; veeleer het tegendeel. Reeds boven zagen wij, dat de auteur, volgens Dr. B., het oog heeft op een overwegend Joodsche maatschappij, in wier midden de Christenen leefden en waarover hij zich uitlaat zooals weleer de profeten hun stem verhieven tegen de aanmatigingen en knevelarijen der rijken, en gelijk later de schrijver van het boek Henoch zijn tijdgenooten, maar vooral die van het Apocryfe boek: „Wijsheid" de joodsche bevolking te Alexandrie over hare houding tegenover de armen bestrafte. Duidelijk bewijst Dr. B., dat de briefschrijver laatstgenoemd boek gelezen en bij zijn schets van de rijken, die zeker niet van overdrijving is vrij te pleiten, vooral het 2de H. van „Wijsheid" voor den geest gehad heeft. Zoo zal bijv. het: *ἐφονεύσατε τον δίκαιον* (H. 5: 6) wel aan Wijsh. 2: 20: *θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν τὸν δίκαιον* ontleend zijn. Uit dit een en ander leidt Dr. B. de gevolgtrekking af, dat de auteur zijn brief heeft bestemd vooral voor de Alexandrijnsche Christenen [1]), die soms veel te lijden hadden van de rijke Joden daar ter stede, en dat hij tegen deze laatsten een scherpe boetrede houdt zooals de profeten vroeger hunne redevoeringen soms op eens afbraken door een geweldige invectieve tegen de heidenen.

Omtrent den kerkelijken toestand der Christenen merkt Dr. B. aan, dat wij ons een geordend, van de Joden afgescheiden, gemeenteleven hebben voor te stellen, onder het bestuur van presbyters, zonder eenigen zweem van het latere episcopaat. De presbyters, die (5: 14) bij het ziekbed ontboden moesten worden om naar oud Joodsch gebruik — voor den briefschrijver echter meer een vorm — de kranken met olie in te wrijven en voor hun behoud te bidden, werden zóó weinig geacht met clericaal gezag bekleed te zijn, dat de auteur (vs. 16) aan alle Christenen denzelfden raad geeft: *προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε.* Laat hij daarop nu onmiddelijk volgen: *πολὺ* (niet *πάντα*) *ἰσχύει*

[1]) Misschien wordt dit resultaat nog aanbevolen door den naam *συναγωγή*, dien de Christenen aan hun kerkgebouw gaven (2: 2) in verband met Hebr. 10: 25 waar deze Alexandrijnsche schrijver de gemeente-samenkomst ook *ἐπισυναγωγή* noemt.

δέησις δικαίου, dan blijkt dat de presbyters eenvoudig beschouwd werden als de uitgelezenen der gemeente, mannen des geloofs en rechtvaardigen.

Wat het godsdienstig leven der gemeente aangaat, dat was, gelijk Dr. B. verder uit den brief afleidt, alles behalve gunstig te noemen. De Christenen konden dan ook alleen „het ware Israël Gods" heeten met het oog op hunne bestemming, dus in idealen zin. De werkelijkheid was inderdaad treurig. Wereldschgezindheid en twistgierigheid heeft de auteur in hen te bestraffen, dat laatste gebrek met het oog op het eerst onlangs in de gemeente bekend geworden Paulinisme, waarover de geloovigen nu vrij wat redeneerden en maar al te liefdeloos theologiseerden. Daaruit volgt, dat de gemeente niet door Paulus kan gesticht zijn. In hun belijdenis waren de Christenen eenstemmig met den auteur. Hunne *πίστις* was de gewone erkentenis dier dagen, eene *πίστις τοῦ κυρίου ὑμῶν I. X.* (gen. obj.) als Heer *τῆς δόξης* (2: 1) en droeg dus een overwegend eschatologisch karakter. Nader geformuleerd „beleden zij, dat Jezus, die als zelf thans bij God verhoogd, de Christus en dus hun Heer was, ook de magt had om hun die heerlijkheid te schenken, die aan het door God beloofde koningrijk eigen was" (bl. 49). Dat nu was de *λόγος ἔμφυτος* (1: 21). Overtuigend heeft Dr. B. tegenover Schwegler en Baur aangewezen, dat die laatste uitdrukking niets te maken heeft met de leer omtrent den *λόγος*, waarvan een kiem den mensch is aangeboren. De *λ. ἔμφ.* is eenvoudig het aan de Christenen gepredikte woord, waarmede (bl. 212) in verband gebracht wordt I Petr. 1: 25 *τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς*, m. a. w. de oude leer *ὁ δυνάμενος σῶσαι*, in tegenstelling van het Paulinisme, waaromtrent de auteur uitroept: *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι*; (H. 2: 14). Terecht vergelijkt Dr. B. de uitdrukking *λ. ἐμφ* met *λόγος τῆς βασιλείας σπαρείς* Matth. 13: 22. De vraag is echter bij mij opgerezen, of hij het *δέξασθε* van den briefschrijver (1: 21) wel tot zijn recht doet komen. Wanneer hij schrijft (bl. 51) „dat de Christenen, naar de bedoeling van den auteur, het woord moeten blijven hooren en aannemen" en (bl. 115) dat zij „voordat zij het woord der waarheid gingen *aanhooren* alle vuilnis en overlast van boosheid moesten afleggen", dan meen ik dat hij het onderscheid tusschen *παραλαμβάνειν* en *δέχεσθαι* miskent. Luc. 8: 13 staan zij, die *τὸν λόγον μετὰ χαρᾶς δέχονται*, tegenover hen, die het woord

werktuigelijk hebben aangehoord (οἱ ἀκούσαντες vs. 12). In het voorbeeld der inwoners van Beroea (Act. 17: 11) wordt de beteekenis van ἐδέξαντο τὸν λόγον duidelijk omschreven. Beslissend is 1 Thess. 2: 13 waar de schrijver zijn blijdschap te kennen geeft, omdat zijn lezers van een παραλαμβάνειν λόγον ἀκοῆς zijn opgeklommen tot een δέξασθαι van dat woord, niet als een λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστιν λόγον θεοῦ. Het aanhooren ligt dus niet in het δέξασθε bij Jac.; veeleer is dit reeds in λ. ἔμφ. begrepen. De auteur wil m. i. zeggen dat de Christenen het van ouds hun verkondigde woord moesten verwerken en wel hierdoor dat zij, na alle ῥυπαρία en περισσεία κακίας te hebben afgelegd, de zachtmoedigheid, de vredelievendheid zouden bewaren (ἐν πραΰτητι). — Ook komt mij — om ten aanzien van § 5 nog deze bijzonderheid te vermelden — de vertaling door den hoogl. Kuenen voorgeslagen van διεκρίθητε in passieven zin (H. 2: 4) met behoud van ἐν voor ἑαυτοῖς „is daardoor feitelijk geen onderscheid onder u gemaakt?" verkieslijk voor boven de vernuftige gissing van Dr. B., die (bl. 48 noot 2) ἐν voor onecht houdt en in verband met vs. 1 verklaart: „Zijt gij dan (als gij nam. handelt zooals de auteur hun vs. 2 en 3 had verweten) niet met u zelven in strijd gekomen, t. w. daar gij, die geroepen zijt tot de toekomstige heerlijkheid van Gods koningrijk (vs. 1), den rijkdom der tegenwoordige wereld vereert?"

Nadat Dr. Blom in § 6 het beloop en karakter van den brief heeft aangewezen en hem tegenover Luther, die er slechts eene verzameling in zag van losse spreuken, en tegenover Schwegler die hem hield voor eene dogmatische verhandeling of (!) homilie, heeft gekenschetst als een wel samenhangend, bij uitnemendheid practisch geschrift, waarvan de briefvorm niet fictief maar met het oog op de eigenaardige behoefte van een bepaalde gemeente gekozen is, zoodat dus de auteur een' greep doet in het werkelijke leven — ontwikkelt hij in § 7 (bl. 59—126) het leerbegrip van den brief. Dat gedeelte, ofschoon dan ook gelijk wij boven zagen wel wat omslachtig geworden, is zeker het belangrijkste van het gansche boek. Het is de basis voor al het volgende. De plaats, welke de Jac.-brief inneemt in de oud Christelijke literatuur en leer, kan eerst worden bepaald wanneer de ideën van den auteur zoo helder mogelijk zijn uiteengezet. Dr. B. heeft daaraan de uiterste zorg besteed. In een tiental stellingen, die nader worden uitgewerkt, heeft hij de opvatting van het Chris-

tendom bij den schrijver uiteengezet. De plaatsruimte gedoogt niet den schat der wetenswaardige opmerkingen van Dr. B. geheel te ontvouwen. Ik teeken slechts aan.

Des Christens ideaal is τελειότης. Nu kan hij slechts naar het voorbeeld der oude Godsmannen δίκαιος zijn. [1]) Het middel om dat doel te bereiken is de λόγος ἀληθείας in absoluten zin; van εὐαγγέλιον of ἀποκάλυψις, waardoor het christendom als iets nieuws en beters dan de wet zou worden aangeduid, is geen sprake; veeleer is het Christendom het echte Israëlitisme, de wet die tot vrijmaking van zonden leidt (νόμος ἐλευθερίας). De rechtvaardige, die naar het ideaal streeft, is tevens de ware wijze, niet dat zijn philosophisch inzicht in de groote problemen van natuur en leven helderder zou worden, evenmin in oud-Israelitische beteekenis dat hij een practische voorzichtigheid zou aanleeren, maar in dien zin dat hij door een wel ingericht zedelijk leven zich den weg baant tot waar geluk. Die wijsheid is de vrucht van een in vertrouwen opgezonden gebed. — Het beoefenen

[1]) De heer Stenfert Kroese t. a. pl. heeft bezwaar tegen de onderscheiding van τέλειος en δίκαιος. Als toch de auteur Abraham δίκαιος noemt, doet hij het met formulen aan Paulus ontleend. „„En δίκαιος," — schrijft Dr. B. bl. 133 — „„zoo oordeelt ook Paulus, is de mensch die is, wat hij zijn moet"". Nu vraagt de heer S. K. „dat *ook*, wil het niet zeggen, dat Paulus het met Jacobus in dit opzicht eens was?" Derhalve zou ook volgens Jac. δίκ. niet van τέλειος verschillen. Wordt nu toch Jac. 5 : 6 het predicaat δίκ. toegekend aan hen, die nog niet volmaakt waren, de heer S. K. ziet voor zulk een gebruik van δίκ. een analogon in het N. T[ische] ἅγιοι. — Toegegeven moet worden dat het partikel: *ook* (Dr. B. bl. 133) niet juist is. Maar, mij dunkt, het verschil tusschen δίκ en τέλ in den Jac.-brief is onmiskenbaar. Δίκ. wordt H. 5: 6 gebezigd in den gewonen O. T.[ischen] zin voor degenen, die tot het volk Gods behooren, zonder dat daarin ligt opgesloten dat zij reeds waren, die zij wezen moesten. De door Dr. B. gemaakte vergelijking met „Wijsh" 2: 20 bevestigt dat. Τέλειος daarentegen wordt 1 : 4 nader omschreven als ὁλόκληρος, ἐν μηδενὶ λειπόμενος, en blijkens het voorafgaande ἵνα is dat het einddoel van het Christendom. Een τέλειον δώρημα heet 1: 17 een hemelsche gave, waaraan geen enkele smet kleeft. Overtuigend is de vergelijking van H. 3 : 2 met 3 : 8. Wordt τέλειος ἀνήρ iemand genoemd, die in woorden niet struikelt, de ondervinding leert dat niemand de tong kan bedwingen en dus niemand het ideaal bereikt heeft. — Voorts verdient opmerking, dat de briefschrijver de Paulinische rechtvaardigingsleer en dus ook de kracht der Paulinische woorden niet verstaan heeft. Volgens Paulus is niemand rechtvaardig, ook niet één (Rom. 3 : 10; verg. daarentegen Jac. 5 : 6, 16). Wat, in de door Paulus aangehaalde Psalmen 14 en 53, blijkbaar niets anders is dan de omschrijving van den toestand der heidenen op zedelijk gebied, tegenover wie (Ps. 14 : 2) de Israell. „het geslacht der rechtvaardigen" geplaatst worden, dat is bij Paulus geworden eene algemeene anthropologische stelling.

van het woord der waarheid is niet in ceremoniën maar in het: H. 1: 27 geschetste leven gelegen. Daarmede vervalt het religieuse onderscheid tusschen Joden en heidenen en is de νόμος τέλειος (niet τελειωθείς) de eeuwige zedenwet vóór en in het Mozaisme en in het Christendom.

De betrekking van God tot den mensch is niet eene noodzakelijke, door Gods liefde en de goddelijkheid der menschelijke natuur bepaalde, maar eene uit een vrijmachtig wilsbesluit voortgevloeide (βουληθείς 1: 18), waardoor God de Christenen tegenover de ongeloovigen zich ten eigendom verkiest. In een ander verband (bl. 94 en 95) komt Dr. B. daarop terug, en toont daar aan dat de auteur het particularistisch standpunt van den Deuteronomist, die meer dan eenig ander schrijver van het O. V. van de liefde van Jahveh sprak maar daarmede uitsluitend aan Israël dacht, niet is te boven gekomen. Met den vadernaam wordt God slechts als de liefderijke Heer gekenschetst en verheft de auteur zich niet boven het oud-Israëlitisme. Het woord der waarheid is dus ook geen, den mensch inwonend, de wereld van lieverleê heiligend, levensbeginsel, maar de objectieve, door God verordende, norma, waarnaar de Christen zich gedragen moet.

De beteekenis van den persoon van Jezus, omtrent wiens daden, wonderen en leven niets wordt meêgedeeld, is slechts deze dat hij, gelijk weleer de profeten, het woord der waarheid verkondigd heeft, en — dit vooral tot bemoediging der verdrukten — bij de aanstaande paruzie als Messias zal optreden. Met dat geloof, die belijdenis van Jezus als zoodanig, moeten werken gepaard gaan. Opmerkelijk en karakteristiek voor het leerbegrip van den auteur is hier 1: 4 ἡ δὲ ὑπομονὴ (de volharding in het geloof) ἐχέτω τέλειον ἔργον (het collectief van alle ἔργα), door welk ἐχέτω de werken worden opgevat niet als noodzakelijke vruchten des geloofs maar als geheel op zich zelf staande.

Als de auteur H. 2: 10—12 wijst op den samenhang van de verschillende geboden der wet, bedoelt hij geen innerlijk verband. Hij erkent het feitelijk bestaan van inconsequenties op zedelijk gebied (3: 9), zoodat men tegelijk geloof kan hebben en partijdig zijn (2: 1), inconsequenties die op natuurlijk gebied niet kunnen plaats grijpen (3: 10, 11), maar wier mogelijkheid in het zedelijk leven voortvloeit uit de omstandigheid, dat de keus tusschen twee gezindheden niet door innerlijke motieven bepaald wordt, maar louter een wilsbesluit is (verg. het βουληθῇ 4: 4). De vraag:

οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν; is dan ook voor den auteur eene waarheid minder op anthropologisch dan op theologisch standpunt, in zoover God de Christenen zich ten eigendom had afgezonderd — de profeten zouden zeggen: hen getrouwd had — weshalve de verloochening van God naar oud-Israëlitische zienswijze als overspel door hem wordt aangeduid [1]). De moraal van den auteur is dus oppervlakkig. Bij de uiterlijke verschijnselen blijft hij staan, zonder tot hun' grond door te dringen. Vandaar dat hij aan het bedwingen der tong, en in het algemeen aan de uitwendige handeling een te groot gewicht toekent; dat de eenheid der wet volgens hem niet voortvloeit uit een aan alle geboden immanent beginsel maar uit de eenheid van den wetgever (4: 12); dat het Paulinische *ἐν Χριστῷ*, de mystische levensgemeenschap met Christus, hem vreemd blijft; en hij ook van den heiligen geest als levensbeginsel geen melding maakt. Natuurlijk moest in dit verband de moeilijke plaats H. 4: 5, 6 ter sprake komen. Dr. B. houdt de woorden *πρὸς φθόνον — διὸ λέγει* voor onverklaarbaar en geinterpoleerd. Hij maakt echter, vreemd genoeg, geen gewag van de verklaring door Dr. Fr. Köster (Studien und Kritiken 1859 bl. 120—122) en met geringe wijziging door den hoogl. Hoekstra (Godgel. Bijdr. 1860 bl. 640 en verv.) gegeven. Volgens hen zouden de woorden *πρὸς φθόνον — διὸ λέγει* een tusschenzin vormen; het beeld der huwelijksliefde zou worden voortgezet; daarop zou, naar prof. Hoekstra's meening, ook betrekking hebben het woord *χάρις*, dat bij de classici nu en dan voor echtelijke liefde gebruikt wordt, en de zin zou dan zijn: „Meent gij, dat het ijdel is wat de Schrift zegt? (wel verre van daar; want) met jaloerschheid (die onze liefde met de wereld niet deelen wil) verlangt de geest, die onder ons woont (naar liefde — Köster vult hier *ἡμᾶς* in —); maar hij *geeft* overvloediger liefde (dan naar de mate der jaloerschheid waarmede hij liefde *vraagt*). Daarom zegt de Schrift: „„God wederstaat hen, die naar het hooge streven (de wereldschgezinden) maar schenkt den nederigen genade."" Als analoog voorbeeld van zulk een tusschenzin wordt door Köster bijgebracht

---

[1]) Om die reden houd ik ook met prof. Kuenen de lezing *μοιχαλίδες* (4: 4), op gezag der oudste en beste codices door Tischendorf opgenomen, voor onberispelijk. Het voorgevoegde *μοιχοὶ καὶ*, door Dr. B. verdedigd. (bijlage A bl. 295), verzwakt den zin, en is als glosseem uit het oorspronkelijke, niet meer begrepen, femininum uitnemend te verklaren.

1 Cor. 8: 1—4, waar Paulus in vs. 4 — ofschoon daar zeer duidelijk met *οὖν* — het *οἴδαμεν* van vs. 1 weder ophaalt. En zeker zou bij die verklaring één der bezwaren, door Dr. B. gemoveerd (bl. 89), vervallen, dat namelijk de woorden: *πρὸς φθόνον* — *διὸ λέγει*, door den auteur als eene uitspraak des O. V. geciteerd, daarin zelfs niet op den klank af te vinden zijn. Maar de meesten zijner overige bedenkingen, o. a. het gebruik van *πρὸς φθόνον* voor *ζηλοτύπως*, behouden hare volle kracht. En overwegend tegen de echtheid der bedoelde woorden schijnt mij de opmerking van Dr. B. „dat het denkbeeld van den Geest (*πνεῦμα κατοικοῦν ἐν ἡμῖν*), die naar den mensch smacht, op het gebied der mystiek te huis behoort, maar zeer weinig overeenkomt met den nuchteren geest van den auteur." Van zulk eene immanentie draagt zijn brief elders geen sporen. Het zedelijk leven is dan ook de beoefening van een uitwendig gebod, door God van boven af gegeven, waartoe hij op het gebed van boven af wijsheid schenkt. Consequent daarmede is de waardeering van het zedelijk leven niet naar zijn principe maar naar het geluk, dat het aanbrengt. De moraal van den auteur draagt een eudaemonistische kleur. Al is dat eudaemonisme niet onedel, toch is het geluk niet de verwezenlijking van een ideaal, dat ons innerlijk drijft, maar de verwerving van een uitwendig goed bij de paruzie, waarop bij al zijn doen en laten des Christens blik moet gericht zijn.

De liefde tot God is geen geestesgemeenschap met Hem, blijkbaar in het streven naar de goddelijke volmaaktheid, maar de dankbare erkentenis der voorrechten van Zijn onderscheidende gunst en de daardoor uitgelokte gehoorzaamheid aan Zijn geboden. Tegenover deze staat de liefde tot de wereld, welke wereld niet in zich zelve wordt veroordeeld — de auteur is geen asceet — maar wordt afgekeurd in hetgeen zij onrechtvaardigs, door geweld verkregens heeft, in afwachting van eene betere wereld, waar men zal kunnen verwerven zonder onrecht, bezitten zonder schraapzucht, genieten zonder ongebondenheid. Zij, die innerlijk verdeeld zijn tusschen de liefde tot God en de liefde tot de wereld, worden 4: 8 en 1: 8 *δίψυχοι* genoemd. De liefde tot God openbaart zich in de onderhouding van *al* Gods geboden, waaronder de liefde tot de naasten (2: 8) is de *νόμος βασιλικός*, d. i. — niet eene het gansche leven beheerschende macht, maar — de hoofdwet, als zoodanig door de Schrift aangewezen, meer een daad dan een gemoedsrichting. Van een innig verband tusschen

de liefde tot God en tot de naasten is geen sprake. De liefde is slechts één, zij het dan ook het voornaamste, van vele goede werken. Diensvolgens acht de auteur het mogelijk, dat iemand zich tegen deze *νόμος βασιλικός* vergrijpt, maar overigens de geheele wet onderhoudt (2: 8—13). En veroordeelt hij dit, het is niet, omdat daardoor een beginsel verloochend, maar omdat het gezag van God, als eenigen wetgever, gehoond wordt. Dr. B. heeft m. i. deze bedoeling van den briefschrijver boven allen twijfel verheven. Alleen heb ik bezwaar tegen de wijze, waarop hij (bl. 100) het *μέντοι* in II. 2: 8 met vs. 7 in verband brengt. Die beide verzen zouden volgens hem eene tegenstelling vormen, en aldus moeten verklaard worden: „De rijken mishandelen u, armen! Indien gij evenwel u niet laat verleiden om hen na te volgen en mede den arme te smaden — zooals gij, helaas! deedt — maar integendeel de koninklijke wet der liefde tot den naaste volbrengt, ook door den arme te eeren, dan doet gij wel. Indien gij daarentegen partijdig zijt, t. w. voor de rijken, dan begaat gij een zonde." Ik geloof echter dat dan *ὑμεῖς* voor *μέντοι* niet kan worden gemist. Mij dunkt, het natuurlijkst is *μέντοι* te doen slaan op alles wat is voorafgegaan. Het gansche betoog (vs. 1—7) moet strekken om zijn lezers te vermanen: „Smaadt den arme niet, zooals uwe onderdrukkers plegen te doen; anders zijt ge *κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν*; daarentegen wanneer gij de hoofdwet vervult, doet gij wel, maar indien gij partijdig zijt, begaat gij een zonde." Zoo behoudt *μέντοι* zijn adversatieve beteekenis; en het redebeleid is zuiver. — Kenmerkend voor de opvatting van den briefschrijver is ook het feit, dat hij als de naasten alleen de geloofsgenooten beschouwt. Terwijl hij de Joodsche of heidensche wereld, waarin de Christenen leven, slechts vermeldt om haar te bedreigen met het oordeel Gods, wordt jegens de broederen alleen barmhartigheid aanbevolen. „Is het wonder" — schrijft Dr. B. (bl. 102) „dat het menschenhart zelf de perken niet overschrijdt, die het aan de vaderliefde van God heeft gesteld?" De auteur blijft dus bij het dualisme staan, en heeft de idee van humaniteit niet veroverd. De zachtmoedigheid verder, welke hij aan zijn lezers aanprijst, heeft eene irenische strekking en bestaat vooral in het onderdrukken der geschilpunten zonder ze te waardeeren en op te lossen, wat hem zelven echter niet verhindert den Pauliner een „Raka!" *ἄνθρωπε κενέ* (2: 20) toe te duwen. — Eindelijk dringt de auteur zeer aan op waar, d. i. een mensch

uit één stuk, geen *δίψυχος*, te zijn, te weten en te doen, te hooren en toe te passen, te gelooven en te werken. Uit deze waarheidsliefde vloeit voornamelijk voort zijn strenge veroordeeling van den eed, ofschoon ook op zich zelf elk inroepen van God hem iets onheiligs moet zijn toegeschenen; terwijl voorts met deze practische plichtenleer de kwalificatiën samenhangen door hem aan de wijsheid gegeven (3: 17).

Op dat standpunt van den auteur is het nu ook consequent, dat de zonde wordt beschouwd niet als toestand — elke principieele opvatting toch der uitwendige verschijnselen is hem vreemd — maar als daad, ongehoorzaamheid tegen het goddelijk gebod. De zonde staat in geen noodzakelijk verband met de menschelijke natuur. Zedelijk onvermogen kent de briefschrijver niet. De begeerte, op zich zelve nog indifferent, wordt, tot hartstocht aangegroeid, de weg tot misdaad. De anthropologie in den brief is dan ook zeer gebrekkig, en lijdt aan innerlijke tegenstrijdigheden, wier oplossing zelfs niet beproefd wordt. Zoo schijnt aan den éénen kant een enkel wilsbesluit voldoende om zich rein te houden van alle besmetting (4: 4; verg. ook vs. 7: *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ,καὶ φεύξεται ἀφ᾽ ὑμῶν*). Toch moet de auteur aan den anderen kant erkennen (3 : 8) *τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται δαμάσαι ἀνθρώπων* en blijft ook het feit (3: 2) *πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες* onverklaard. Dr. B. heeft ook dit punt met groote scherpzinnigheid behandeld. Wanneer hij echter (bl. 113) op de vraag: „of de auteur in de verzoekingen een beschikking van God heeft gezien?" aarzelt een ontkennend antwoord te geven er bijvoegende „dat dit niet zou pleiten voor het godsdienstige karakter van den schrijver," dan meen ik: 1°. wat dat laatste oordeel betreft, dat dit geheel afhangt van de ontzaglijke kwestie, wat iemands godsdienstig karakter bepaalt, en dus niet voldoende gemotiveerd is; en 2°. wat de exegese aangaat, dat Dr. B. op H. 1: 13 te weinig nadruk legt en over het verband van dat vs. met vs. 2 geen genoegzaam licht verspreidt. Hij stelt zich te vreden met de verklaring: „Maar waarschijnlijk heeft de briefschrijver de verzoekingen alleen opgevat als bestaande feiten, zonder over haren oorsprong na te denken, en daarom ook zich zoo onbepaald mogelijk uitgedrukt: „„wanneer gij in verzoekingen vervalt."" Ik geloof evenwel dat wij nog iets verder mogen gaan. De woorden *πειράζειν* (vs. 13) en *πειρασμός* (vs. 2) moeten in dezelfde be-

teekenis worden opgevat van iets, waarmede God niets gemeen heeft (vs. 13) ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα). Ongeoorloofd zou het dus zijn het πειρασμοί van vs. 2 te vertalen door: „beproevingen, verdrukkingen" en het πειράζειν van vs. 13 en 14 door „verzoeken." Als men nu onder πειρασμοί vs. 2 moet verstaan verzoekingen, waaromtrent de auteur vs. 13 verklaart dat God, de Heilige, ze niet zendt, dan kan zulk eene verzoeking, die niet van God komt, ook geen oorzaak van vreugde zijn (χαρά vs. 2). Dat bezwaar wordt echter opgeheven, wanneer men als het object der χαρά beschouwt het gansche 3de vs.: γινώσκοντες κτέ. Zulk een gebruik van het partic. is in het N. V. niet ongewoon; verg. Act. 16: 34; Joh. 20: 20; Filipp. 2: 28. Ook beteekent ὅταν seq. aor. conj. niet „wanneer," maar „zoo dikwijls als." De zin van vs. 2 en 3 in verband met vs. 13 komt dus hier op neer: „Mijne broeders! beschouwt het, zoo dikwijls gij in verschillende verzoekingen valt, als een reden van groote vreugde dat gij dit weet, dat de beproeving van uw geloof volharding werkt." Dat is het lichtpunt in deze zaak, welke voor het overige door den Vader der lichten niet kan zijn veroorzaakt [1]).

Bij de ontwikkeling van het leerbegrip brengt Dr. B. eindelijk ter sprake de denkbeelden van den auteur over zondenvergeving en zijn eschatologische verwachtingen. Ten aanzien van het eerste punt wordt aangemerkt, dat de auteur de genade Gods, die de zonden om niet vergeeft, niet kent. De vergeving is gelegen in de barmhartigheid Gods jegens hen, die barmhartigheid geoefend hebben (2: 13; 5: 20 ὁ ἐπιστρέψας — καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν d. i. een menigte van de door hem zelven bedreven zonden). Het schuldbesef draagt dus ook een eudaemonistisch karakter. — Omtrent het laatste punt toont Dr. B. overtuigend aan, dat de rechter, wiens strafgerichten over de goddeloozen aanstaande zijn, niet is Christus, maar God, bij wiens komst het ideaal van het ware Israël, het Godsrijk waarin Christus heerscht, verwezenlijkt wordt voor de rechtvaardigen, die dan de kroon des levens ontvangen, terwijl de zondaren worden overgegeven in den dood.

Meesterlijk wordt nu het geheele onderzoek omtrent het leer-

---

[1]) Deze verklaring is vroeger reeds voorgeslagen in een jaargang van de eertijds door Colani geredigeerde Revue, welke ik echter niet bij de hand heb.

begrip geresumeerd (bl. 126): „Het Christendom van den auteur, dat hij voor het echte Israëlietisme wil gehouden hebben, verheft zich boven het Jodendom met zijne ceremoniëele godsdienst, zijn casuistische zedeleer en zijn afkeer van de heidenen, ofschoon het toch toont den invloed daarvan ondergaan te hebben in zijn leer over de bijzondere verdienstelijkheid van sommige werken. Daarentegen stemt het inderdaad door zijn geloof aan een geheel eenige betrekking van God tot de Christenen, als het ware Israël, en door zijn zedelijke opvatting der godsdienst in de hoofdzaak overeen met het oude profetisme in zijn edelsten vorm. Evenwel is het ook hiervan kenmerkend onderscheiden door zijn geloof aan de zeer aanstaande openbaring van Gods koningrijk en verheft zich daarboven door zulk een opvatting van Godsdienst en geregtigheid, waarbij deze, ondanks het bewustzijn van haren innigen samenhang met de echt Israëlietische, toch vrijgemaakt van alle nationaliteit als algemeen menschelijk van aard Joden en heidenen vereenigen kon tot ééne godsgemeente. Intusschen, hoe hoog ook deze opvatting te waarderen is, toch bleef zij nog gebrekkig, omdat zij door hare scherpe tegenstelling van God en den mensch ook godsdienst en zedelijkheid nog beschouwde als een daad, en als het middel tot bereiking van het hoogste geluk, maar niet als de heerlijkste ontwikkeling van het ware, en daardoor ook zalige, leven van den mensch in de gemeenschap met God en tot God. Het meer ethische dan religieuze standpunt van den auteur is dat eener, wel veredelde, maar toch nog beslist wettelijke moraal."

Eerst na dat verkregen resultaat kan de brief van Jac. met andere vroegere of gelijktijdige leervormen van het Christendom worden vergeleken en de vraag beantwoord: welke plaats aan dit schrijven moet worden aangewezen in de ontwikkeling der Christelijke idee. Dr. Blom brengt daartoe in Hoofdstuk II (bl. 127—207) den brief in verband met Paulus, den brief aan de Hebreërs, de Apocalypse en de Evangelische traditie. Hij teekent reeds aanstonds aan (bl. 128) dat Jac. het midden houdt tusschen den Apocalypticus en Paulus, en concludeert (bl. 187—191) dat door deze drie auteurs worden vertegenwoordigd drie standpunten: dat van het uitwendig gezag te eener, der zelfstandigheid te anderer zijde, terwijl het standpunt van Jac. zich bezwaarlijk anders laat kenschetsen als dat der halfslachtigheid.

Zoo ergens dan voel ik mij wel bij dit gedeelte van het boek buiten staat om met enkele trekken een overzicht te geven over den rijkdom van zaken door den schrijver behandeld, en moet ik mij dus tot eenige opmerkingen bepalen. Dr. B. begint met eene uitvoerige opgaaf der vraag: in welke betrekking de auteur tot Paulus staat. Dat hij niet tegen enkelen zijner aanhangers, maar tegen den grooten heiden-Apostel zelven polemisch is opgetreden, wordt boven elke bedenking verheven. Reeds de bijna woordelijke overeenkomst in uitdrukkingen (H. 2: 24 verg. met Gal 2: 16, Rom. 3: 28); het gemeenschappelijk beroep op Abraham: *ὁ πατήρ ἡμῶν* (H. 2: 21 verg. met Rom. 4: 1, 2); de bij beiden (H. 2: 28 verg. met Rom. 4: 3) voorkomende aanhaling van Gen. 15: 6 en wel in den vorm *ἐπίστευσε δὲ* ofschoon de gewone vertaling *καὶ ἐπίστευσε* luidde, en den briefschrijver voor zijn doel Gen. 22: 12b oneindig beter zoude zijn te stade gekomen — laten bijna geen twijfel over. Doch daarenboven heeft Dr. B. met een schat van proeven de afhankelijke betrekking gestaafd, waarin de briefschrijver in woorden en denkbeelden staat tot de geschriften van Paulus, met name tot de brr. aan de Rom., Cor. en Gal. (156—168). Wij vinden in zijn schrijven gedurig weerklanken van of toespelingen op Paulinische uitdrukkingen, die voor de kenschetsing van het verschil in opvatting tusschen Jac. en Paul. soms zeer karakteristiek zijn; weshalve Dr. B. zich gerechtigd acht tot deze slotsom (bl. 168): „dat de auteur de brieven van Paulus gekend heeft en zelfs zoo vaak gelezen, dat zij, wat de wijze van uitdrukking betreft, hun invloed niet op hem hebben gemist, en dat meer dan één denkbeeld daarin zijne aandacht zoo zeer getrokken heeft, dat ook de inhoud van zijn eigen toespraak daardoor niet zelden bepaald is geworden.” — Ook heeft de auteur den brief aan de Hebreërs gekend. Daaraan (Hebr. 11: 31) ontleent hij blijkbaar (vs. 25) het voorbeeld van Rachab. In den schr. aan de Hebr. ziet hij eene andere, hoewel aan Paulus verwante, tegenpartij. Voordat hij echter over haar zijn oordeel uitspreekt, rekent hij eerst geheel met Paulus af; de aanhaling van het voorbeeld van Rachab vs. 25) nadat in vs. 24 de conclusie tegen Paulus was opgemaakt, maakt dit waarschijnlijk. Daaruit zou dan ook volgen dat hij den brief aan de Hebr. niet aan Paulus heeft toegekend; een niet te verwerpen getuigenis! Overigens blijkt de bekendheid van den auteur met den brief aan de Hebr. uit H. 3: 18,

eene plaats welke haar licht ontvangt door hare verwantschap met Hebr. 12: 11.

De vraag is dus, wat den auteur tot zijn polemiek tegen Paulus bewogen heeft. Beslissend is hier de opmerking dat hij niet eene gezindheid bestrijdt, bijv. den Joodschen volkstrots, maar een leer, een scherp geformuleerd antinomisme. Evenmin verklaart hij zich zooals de Apocalypticus tegen het Paulinisme met het oog op de vraag of en hoe de heidenen behouden konden worden. Die vraag was voor hem reeds opgelost. De nationaal-Israëlitische instellingen hadden hare beteekenis voor hem verloren. Even als Paulus spreekt immers ook hij (vs. 24) van de rechtvaardiging niet der Joden, maar van „den mensch." Hij beroept zich zelfs op het voorbeeld van eene heidensche vrouw. — Dr. B. had reeds een en andermaal vroeger verklaard (bl. 53, 56 en 57, 104) en herhaalt dit (bl. 142, 292) dat de schrijver de Paulinische rechtvaardigings-leer aantastte in het belang der practijk, omdat hij van de omhelzing dier leer verderfelijke gevolgen vreesde voor het zedelijk leven. Toch was dit alleen eene consequenzmacherei. Hij legt den Pauliners geen bepaalde feiten ten laste; iets, wat hij niet zou hebben kunnen nalaten, indien het openbaar ware geweest, dat zij onzedelijke of liefdelooze menschen waren. Hij onderstelde louter het abstracte feit, dat iemand geloof had en geen werken, en bestrijdt dus het Paulinisme geheel in het afgetrokkene, op grond van eene casus-positie, niet in verband met de ervaring.

Had de briefschrijver dan het Paulinisme begrepen? Daaraan moet een andere vraag voorafgaan: wat was het systeem van Paulus? Dr. B. geeft daarvan een kernachtig verslag (bl. 133—140). Naar zijne voorstelling is de grondslag der Paulinische dogmatiek anthropologisch, t. w. de ervaring van een onverzoenlijke tweespalt tusschen vleesch en geest [1]). In het diepe bewustzijn van dien inwendigen strijd acht Paulus de bron aller zonden gelegen in het vleesch, en de bron der ware gerechtigheid in den geest. De wet kan geen gerechtigheid geven.

[1]) Toch kan ik de bedenking niet terughouden, of men wel recht heeft in den geest van Paulus het vleesch te noemen „een boos beginsel" het wezen der menschelijke natuur, en of „de geest" door Dr. B. niet al te supranaturalistisch is opgevat. Is een geestelijk mensch, volgens Paulus, niet ook eerst de ware mensch, de ideaal mensch, in dien zin, dat hij eerst aan zijn oorspronkelijken aanleg beantwoordt?

Zij staat als een gebiedende macht tegenover en buiten den mensch. De geest is het die, in den mensch werkzaam geworden, vrij maakt en leven schenkt. Het middel om dien geest te ontvangen is geloof, geloof meer bepaald in den zin van vertrouwen op Gods genade in Christus en leidende tot de innigste vereeniging met Christus. Hieruit volgt dat het geloof bij Paulus een immanente levenskracht is en de gerechtigheid verheft tot een leven in de nauwste kinderlijke gemeenschap met God en zich noodzakelijk openbarende in de liefde. Alzoo bij Paul. het geloof zuiver immanent, bij Jac. louter transcendent, nam. de erkenning van de Messianiteit van Jezus en van de waarheid door hem verkondigd; bij Paul. een principe, bij Jac. eene belijdenis. De zonde bij Paulus resultaat van het *σάρξ*, bij Jac. eene daad; de gerechtigheid bij Paul. vrucht van den geest, bij Jac. de opvolging van allerlei zedelijke geboden; de liefde bij Paul. de ziel van het leven, bij Jac. een voorschrift.

Het zwaartepunt der gansche kwestie ligt dus in een ontzaglijk verschil van ethische beschouwing, waardoor de Paulinische opvatting zich hoog boven de oppervlakkige moraal van den briefschrijver verheft. De prediking van rechtvaardiging uit geloof, buiten werken om, moest den auteur op zijn standpunt nu wel zeer bedenkelijk voorkomen. Hij acht zich derhalve verplicht zijn lezers tegen die Paulinische leer ernstig te waarschuwen. Van daar de bestrijding H. 2: 11—26, waarin hij heeft willen bewijzen dat het geloof als zoodanig geen macht heeft tot behoudenis, dat het slechts accessoir is (*ἡ πίστις συνήργει* vs. 22), en dat daarmede dus zedelijk goede werken — waarschijnlijk als werken van weldadigheid gedacht vgl. vs. 13, 15, 16 — moeten gepaard gaan. Eerst aan de werken ontleent het geloof het vereischte om aan zijn bestemming, de rechtvaardiging, te beantwoorden; dit is de beteekenis van *ἐκ τῶν ἔργων ἐτελειώθη* (vs. 22). Even als volgens de gewone Joodsche anthropologie eerst de door God aan den mensch ingeblazen geest aan het lichaam leven en werking geeft, evenzoo moeten ook de werken bij het geloof komen, zal dit niet dood zijn d. i. alle werking naar buiten en allen invloed tot rechtvaardiging missen (vs. 26). Wij mogen Dr. B. dankbaar zijn voor het licht door hem over deze pericope ontstoken.

Toch is mij de plaats, die vss. 18 en 19 in deze polemiek innemen, niet duidelijk geworden. Volgens Dr. B. laat de auteur

na de conclusie (vs. 17) *οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν*, een Pauliner een tegenwerping maken, die ongelukkig niet recht paulinisch geformuleerd is en hierop nederkomt: „„Gij spreekt daar van het geloof, dat geen werken heeft, maar dat moogt gij niet doen. Hebt gij toch geloof, gij kunt het mij niet toonen, wanneer gij geen werken hebt, en heb ik werken, ik zal u uit mijn werken het geloof doen zien. Geloof en werken toch zijn onafscheidelijk. Het eerste is de bron der laatsten"" (bl. 145). Mij dunkt, dat dit de zin der tegenwerping niet wezen kan. Geen der lezers van den brief heeft zeker die beteekenis uit de woorden van vs. 18 kunnen afleiden, vooral niet wanneer wij daar, zooals ook Dr. B. boven twijfel verheven acht, in plaats van den text rec.: *ἐκ τ. ε. σου* moeten lezen *χωρὶς τῶν ἔργων*; de formule *πίστις χωρὶς τ. ε.* drukt op zich zelve de onafhankelijkheid van geloof en werken, niet de eenheid van beiden uit; en zoo de plaats wordt opgevat gelijk Dr. B. voorslaat, dan wordt *ἐγώ σοι δείξω ἐκ τ. ε. μου τὴν π.* tegenstelling van *δεῖξόν μοι τ. π. σου χ. τ. ε.*, en er had dus in plaats van *κἀγώ* moeten geschreven staan *ἐγὼ δέ*. Doch er is een gewichtiger bezwaar. Heeft de auteur met heldere bewustheid geweten dat op Paulinisch standpunt geloof en werken onafscheidelijk zijn, dat het eerste de bron is der laatsten, hoe is het dan mogelijk dat hij het Paulinisme blijkens het *ἄνθρωπε κενέ* zoo vinnig bestrijdt? Dan zou het verschil eenvoudig gereduceerd worden tot een woordenstrijd over de beteekenis van geloof. Als ik toch zeker weet, dat mijn tegenstander geen geloof zonder werken zich kan voorstellen, hoe kan ik dan zijn opvatting van de *δικαίωσις ἐκ πίστεως* zoo gevaarlijk voor de zedelijkheid achten? Hoe kan ik hem dan hiermede bestrijden, dat ook booze geesten gelooven (vs. 19)? Hoe kan de auteur dan op zulk een triumfantelijken toon vragen vs. 20: *θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθ. κ., ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν*; de pauliner behoefde dat dan immers niet meer te weten. Hij had dat zoo even zelf reeds toegestemd in zijn tegenwerping: „maar geloof en werken zijn onafscheidelijk. Het eerste is de bron der laatsten." En werkelijk ongerijmd wordt in dat geval het besluit, door den auteur opgemaakt (vs. 24): „Gij ziet, dat een mensch uit werken gerechtvaardigd wordt, en niet uit geloof *alleen*." De Pauliner zou den briefschrijver op die wijze met recht van kwade trouw kunnen beschuldigen, en hem voor de voeten werpen: „maar ik

heb immers straks — en gij waart u daar zeer goed van bewust — gezegd, dat ik van geloof zonder werken niets weten wil, dat het een het andere in zich sluit." Ook komt Dr. B. m. i. in tegenspraak met zich zelf, wanneer hij in dit gansche deel van zijn boek erkent, dat de auteur den Pauliner zich denkt met zijn eigen oppervlakkig geloofsbegrip, en met zoovele woorden verklaart (bl. 143): „Er is hier geen sprake van een voorgewend of van een gebrekkig geloof, maar van geloof in den bovengenoemden, aan den auteur, eigen zin (vgl. vs. 1, 5, 1 : 3)" dus van de belijdenis van Jezus als Messias. Ik houd het er derhalve voor, dat die verklaring van vs. 18 het gansche betoog omverwerpt, en dat eerst dan deze bestrijding van het Paulinisme begrijpelijk is, indien de innige vereeniging van geloof en werken bij Paulus onzen auteur totaal is verborgen gebleven. Dr. B. erkent elders (bl. 57 en 154) dat de schrijver Paulus niet begrepen heeft, maar wanneer deze den Pauliner de tegenwerping kan laten maken in vs. 18, naar Dr. B.'s verklaring, dan moeten wij zeggen dat hij het Paulinisme althans op dit punt uitnemend heeft verstaan. Dan had de auteur den Pauliner kunnen te gemoet voeren: „vriend! het gaat niet aan „geloof" in dien veelomvattenden zin, door u aan het woord gehecht, te bezigen; gij wijkt af van het algemeene spraakgebruik;" maar het zou dan niet te pas komen het Paulinisme als zóó verderfelijk voor te stellen.

Doch welke is dan de zin van vss. 18 en 19? Ik moet verklaren dat ik hier moeilijk tot een resultaat kan komen. Er zijn intusschen enkele indices, die ons misschien kunnen helpen om de bedoeling van den auteur op het spoor te komen. Het schijnt dat de schrijver eerst in vs. 20 begint te antwoorden op de bedenking die vs. 18 met *ἀλλ' ἐρεῖ τις* was ingeleid. De analogie van 1 Cor. 15: 35, 36, waar een bedenking, evenzeer met *ἀλλὰ ἐρεῖ τις* ingeleid, op gelijke wijze met een *ἄφρων* (zoo als hier met een *ἄνθ. κενέ*) wordt afgewezen, is voor die opvatting een aanbeveling. Hieruit zou dus volgen dat de tegenwerping zich over de beide vss. 18 en 19 uitstrekte. Nu erken ik dat vs. 19 bezwaarlijk in zijn geheel voor een tegenwerping kan gehouden worden. Het zou dus mogelijk zijn dat de auteur met een *καλῶς ποιεῖς* op sarcastischen toon reeds den Pauliner in de rede viel, en de eigenlijke refutatie eerst aanving in vs. 20. Is er evenwel aanleiding om zulk een in de rede vallen te onderstellen? Mis-

schien wel, wanneer wij opmerken dat in het 1e ged. van vs. 19 geen sprake is van Gods *bestaan*, waaraan ook de duivelen zouden gelooven, maar van Gods *eenheid*: *σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς θεός ἐστιν*. Die eenheid Gods wordt Deuter. 6 : 4 uitgesproken als het kort begrip van al de geboden, de inzettingen en rechten, door God aan Israël gegeven (vs. 1) met name van den decaloog, die H. 5 was vooraf gegaan. De LXX luidt aldaar: *κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστί.* Maar op die verklaring van Gods eenheid volgt in één adem het gebod (Deuter. 6: 5): *καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεὸν σοῦ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου κ. τ. ἑ.* Daarvan wordt in vs. 6 verder verklaard: *καὶ ἔσται τὰ ῥήματα ταῦτα, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν τῇ ψυχῇ σου*, met de bijvoeging dat de woorden steeds herdacht, ja, overal aangeslagen zouden worden. Hierdoor heeft deze plaats uit Deuter. bijzondere vermaardheid verkregen. De Joden waren later gewoon Deuter 6 : 5—9 op een stuk perkament „mezoeza" geheeten uitteschrijven en het achter hun huisdeur te hangen. Ik waag, ofschoon niet zonder schroom, de gissing dat de auteur van Jac. deze plaats voor den geest heeft gehad, en dat hij zijn tegenstander, die zijn belijdenis, — het geloof — ging opzeggen met de woorden: *ὅτι εἷς θεός ἐστιν*, waarop dus nog meer volgen moest, in de rede valt, uitroepende: „*καλῶς ποιεῖς*, gelooven alleen doen de duivelen ook en zij sidderen." En waarop kwam dan de tegenwerping van den Pauliner neer? Op een soort van compromis; *πίστις* en *ἔργα* geven m. i. vs. 18 te kennen de twee standpunten waarover de strijd liep, de oude en de nieuwe leer. Gij — zoo luidt de bedenking veronderstellender wijze — gij hebt de geloofstheorie, ik die der werken; laat ieder vrij zijn op dat punt en zijn eigen meening volgen, indien gij mij slechts uw buiten werken omgaand geloof kunt bewijzen en ik u uit mijn werken het geloof kan toonen; onderstel, gij gelooft bijv. dat er een éénig God is.... Maar hier interrumpeert hem de auteur: „Een fraai geloof! Dat kunt gij bij duivelen ook vinden; doch wilt gij weten, enz." Ik wensch deze opvatting slechts beschouwd te hebben als proeve van verklaring van een der moeijelijkste plaatsen uit den brief, en acht haar alles behalve boven bedenking verheven. In ieder geval doet het bezwaar, dat ik heb tegen de door Dr. B. voorgestelde interpretatie van vss. 18 en 19, niets af tot de hoofdzaak, welke hij in het helderste daglicht geplaatst heeft, dat namelijk de auteur bepaald tegen het niet

begrepen Paulinisme, zoo als hij het uit des apostels eigen brieven had leeren kennen, te velde is getrokken, en op dat punt van geen vergelijk hooren wil.

Dr. B. noemt den brief dan ook in zóó verre een strijdschrift, ofschoon het hoofddoel practisch is en de auteur ook, wanneer hij zich begeeft op dogmatisch gebied, in het belang der zedelijkheid handelt. Een tendenz-schrift echter wil hij den brief niet genoemd hebben, omdat daarmede gewoonlijk gedacht wordt aan een partijschrift, d. i. aan een oneerlijk pleidooi. Duidelijk wijst hij verder aan dat de irenische, de catholizeerende bedoeling, door Schwegler en Zeller aan den brief toegekend, daarin vergeefs wordt gezocht. De schrijver heeft aan een vergelijk met het Paulinisme in de verte niet gedacht; een oordeel waarmede misschien de verklaring (bl. 164), dat het den auteur welkom was Paulus tot zijn bondgenoot in de bestrijding van *ζῆλος*, *ἐρίθεια* en *ἀκαταστασία* te kunnen maken, misschien niet in volkomen overeenstemming is.

In de monografie wordt het standpunt van den briefschrijver verder in verband gebracht met dat der Apocalypse (bl. 179—191). Uit de overeenkomst in verschillende uitdrukkingen wordt het vermoeden van een rechtstreekschen invloed der Apocalypse op onzen auteur waarschijnlijk gemaakt. Doch dit is van minder gewicht. Belangrijker is het de verhouding te bepalen, waarin de streng-Joodsche Apocalypticus, Paulus en de briefschrijver tot elkander staan. Wij zagen boven reeds dat Dr. B. door hen de drie standpunten van het uitwendig gezag, van de zelfstandigheid en de halfslachtigheid vertegenwoordigd ziet. En voortreffelijk dunkt mij vooral wat hij er (bl. 190 en 191) op laat volgen: „Wat is in de volgende eeuwen het lot geweest der drie leerstelsels, die deze rigtingen in de oudste Kerk uitdrukten? Het eerste heeft zich niet kunnen handhaven, en het tweede, slechts door sommigen eenigzins begrepen en gewaardeerd, heeft de heerschappij niet kunnen verkrijgen. Leende het eerste aan de Katholieke leer zijn eschatologie, en het tweede zijn Christologie, zijn offertheorie en onderscheidene formules, het derde bepaalde daarentegen, waar het vooral op aankwam, hare opvatting van de ware gerechtigheid. Jacobus — om hier kortheidshalve dien naam te gebruiken — Jacobus had over Paulus gezegepraald. Maar toen hij die overwinning behaald en daarmede zijn tegenwigt verloren had, is hij juist door zijn

halfslachtigheid langs zoo meer heengedreven naar den Apocalypticus. De reactie is niet achtergebleven. Met kracht is Paulus tegen hem opgekomen en heeft in de Hervormers het antwoord gegeven op de polemiek vóór eeuwen door de beide anderen tegen hem gevoerd. Doch de Christenheid was thans vatbaarder geworden om hem te verstaan. Ook nu gold het echter inderdaad niet een leerstelsel. Het was om een principe te doen. En al is dat principe toen wel gehandhaafd, maar daarom nog niet in al zijne wettige gevolgtrekkingen toegepast, het is toch blijven leven, het heeft steeds verder doorgewerkt, het is bij toeneming geregtvaardigd zoowel uit naam der godsdienst als der wetenschap, en het kan daarom rekenen op de toekomst."

Bij het onderzoek naar het verband van den brief van Jac. met de voorafgaande Christelijke literatuur komt in de laatste maar niet minst belangrijke plaats de Evangelische traditie ter sprake (bl. 191—207). Dikwijls is opgemerkt dat geen geschrift des N. V. meer op eigen woorden van Jezus doelt dan de Jac.-brief. Intusschen worden verscheidene vermeende parallele gedachten en uitdrukkingen (zooals Jac. 1: 5; 4: 3 vgl. Mt. 7: 7, 11; 1: 22 vgl. Mt. 7: 24; 3: 1 vgl. Mt. 23: 14; 3: 12 vgl. Mt. 7: 16; 2: 13 vgl. Mt. 7: 1 en 2, 25: 34; 5: 2 vgl. Mt. 6: 19) omdat zij bijv. in de LXX of het O. T. reeds voorkomen of slechts schijnbaar zijn, door Dr. B. buiten rekening gelaten. Meer gewicht hebben: Jac. 2: 4 vgl. Mt. 15: 19; 2: 5 vgl. Mt. 5: 3 — althans Jezus' gansche beschouwing van de armoede —; 4: 4 vgl. Mt. 6: 24; 1: 2 vgl. Mt. 5: 11, 12; 1: 10, 11 vgl. Mt. 13: 6. Maar vooral komt hier in aanmerking het oordeel over den eed. Die woorden van Jezus moet de auteur gekend hebben uit een geschrift, dat hoofdzakelijk met ons Matth.-Ev. overeenkwam, en waarin het puntige *ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ* van Jac., zooals ook Just. Mart., de Clementt., en Clem. Alex., die anders den Jac.-brief niet gebruikt hebben, aanhalen, de oorspronkelijke tekst moet geweest zijn. — Van het Marc.-Ev. is bij Jac. geen spoor. — Indien al op grond van H. 5: 17 verg. Luc. 4: 25 eenige betrekking tusschen den brief en het 3de Ev. moet worden aangenomen, dan schijnt het laatste afhankelijk van den eersten. Het resultaat van Dr. B. is dus dat de auteur de Ev. traditie vooral naar het Matth.-Ev. gekend heeft. Toch maakt hij met geen woord gewag van Jezus' leven, zijn wonderen, zijn dood, die in de Ev. trad. voorkwamen; hoogstens

wordt Jezus als prediker der waarheid ondersteld maar niet genoemd. Van waar dit? Het is het standpunt van den Joden-Christen, voor wien Jezus' werk bijna geheel opging in zijn leer, een leer, welke hem daarenboven voorkwam niet nieuw, niet een uitvloeisel van Jezus' innerlijk leven, maar geheel overeenkomstig de oude wet te zijn. Echter schijnt deze conclusie mij niet gewettigd. Veel eer zou men uit het stilzwijgen van den auteur over Jezus' leven kunnen opmaken, dat hij slechts de *λόγια* gekend heeft. Daarmede zou ook vervallen wat Dr. B. schrijft omtrent het hooger standpunt van den 1[en] Evangelist, die zoo groot een plaats wijdde aan de beschrijving van Jezus' leven en sterven. Het is toch mogelijk, dat de auteur alleen de traditie der prediking, niet die der daden van Jezus, gebruikte. Althans het bewijs voor de bekendheid met het *gansche* Matth.-Ev., bijna uitsluitend op de eedspericoop gebouwd, dunkt mij te zwak. En indien nu alleen de *λόγια* den auteur ten dienste stonden, dan zou daaruit volgen, dat in zijn tijd de wonderen van Jezus, die hij niet eens noemt, terwijl een wonder van Elia wordt aangehaald, nog nauwelijks bekend waren in de traditie.

Doch moge men ook al van Dr. B. verschillen, waar het het onderzoek geldt naar de bron, waaruit de auteur Jezus heeft leeren kennen, onze volledige sympathie heeft hij als hij (bl. 203—207) een vergelijking instelt tusschen den briefschrijver en Jezus, en, na te hebben aangetoond dat de auteur de diepten van het Vader-Ev. van Jezus volstrekt niet gepeild had, ten slotte de vraag opwerpt: „Was Jezus dan welligt volkomen verstaan door Paulus?" Ik aarzel niet deze bladzijden de schoonsten van het boek te noemen. Zij getuigen van de innigste liefde voor het godsdienstige leven van Jezus, dat daarom zoo hoog stond, omdat het de natuurlijke openbaring was van een harmonische, reine, in God levende ziel. Het kost mij moeite althans niet enkele fragmenten af te schrijven, zoo als Dr. v. Bell en prof. Kuenen hebben gedaan in hunne aankondigingen. Maar ik heb nog eenige andere punten te bespreken, en bepaal mij dus tot de laatste zinsnede van dit Hoofdst.: „Voorzeker, groot is de leerling (Paulus), die geen inspanning schuwt om zich te verheffen tot het grootsche ideaal, dat voor hem staat; maar de meester, in wien dat ideaal geboren was en leefde, was meer dan hij."

Onder de enkele voortbrengselen der eerstvolgende christelijke literatuur, waarmede Dr. B. in H. III (bl. 208—252) den brief

van Jac. in verband brengt, komen voor de 1e Petrus-, de Efes.- en de 1e Clemens-brief. Over de betrekking van Jac. tot Ef. spreek ik nu niet. Boven zagen we reeds dat Dr. B. uit Ef. 2: 8—10 waarschijnlijk te veel heeft afgeleid ten aanzien eener ondersteld verwantschap dier beide geschriften. Van meer belang is de verhouding van Jac. en den auteur van den 1en brief van Clemens. Blijkbaar heeft deze laatste behalve de Paulinische brr. en vooral den br. aan de Hebr., dien hij niet zelden op den voet volgt, den 1en Petrus-brief en Jac. gekend. Maar het ontbreekt hem aan dogmatische scherpzinnigheid en aan juiste kennis van de oudste inwendige geschiedenis der kerk. De verschillende gevoelens over de kracht des geloofs, bij Paul. Hebr. en Jac., worden door hem op harmonistische wijze verward. Logischen samenhang zoekt men bij hem vergeefs. Zijn denkbeelden zijn zwevend; reden misschien waarom men in de oud-Cath. kerk zijn geschrift zoo ijverig gebruikte. Voor zoo ver er van een bepaalde geestesrichting bij hem kan sprake zijn, stond hij echter het verst af van Paulus en nadert zijn geloofsbegrip het dichtst aan dat van den schr. aan de Hebr. — Ter loops teeken ik nog aan, dat het 4de Ev., waarvan wij volgens Dr. B. in den Jac.-brief geen spoor aantreffen (bl. 192), en de brief van Judas, die voor veel later gehouden wordt (bl. 164 noot 1), in dit kader niet zijn opgenomen.

Doch ik wensch iets uitvoeriger over den 1en Petrus-brief te spreken (bl. 208—243). Dr. B. heeft, meen ik, overtuigend bewezen, dat 1 Petr. tot Jac. in een afhankelijke betrekking staat. Het gebruik, door den auteur gemaakt van *διασπορά* (Jac. 1: 1); de uitdrukking: *δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως* (1: 7 verg. Jac. 1: 3); de overeenkomst in den vorm der rede: H. 1: 22—2: 1 verg. Jac. 1: 18—21; de herinnering daar ter plaatse aan den oorsprong van het christelijk leven hunner lezers; de daaruit afgeleide vermaning H. 2: 1 verg. Jac. 1: 21; de voorstelling van het nalaten der *κακία* onder het beeld van het afleggen van een kleed, ten einde met vrucht de verkondiging van het Ev. te kunnen genieten; de kenschetsing van het gepredikte woord als waarheid, *ὁ λόγ. ἔμφ* (Jac.) *τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγ. εἰς ὑμᾶς* (Petr.); de waarschuwing tegen *φθόνοι* en *καταλαλιαί* (H. 2: 1), op zich zelve onnoodig in het verband van den brief, maar alleen neergeschreven onder den invloed van Jac.; de vergelijking van H. 4: 8 met Jac. 5: 20; de aanhaling van Spreuk 3: 24 (H. 5: 5 verg. Jac. 4: 6) — verheffen dit boven iedere bedenking. —

Verder schaart Dr. B. zich aan de zijde van hen, die den brief aan Petrus ontzeggen.

Moeilijker kan ik mij echter vereenigen met de plaats door hem aan 1 Petr. aangewezen in de oud-Christelijke literatuur. Dr. B. komt namelijk krachtig op tegen het dogmatisch-conciliatorisch karakter, dat Schwegler en Baur aan den brief hebben toegekend. Hij vindt in den brief geen reden voor het gevoelen, dat hier een poging zou zijn aangewend om de strijdige richtingen der petriners en pauliners te vereenigen en aan Paulus door Petrus (H. 5 : 12) een getuigenis van rechtzinnigheid te laten afgeven. Wel erkent hij den beduidenden invloed, dien de Petrusbrief vooral van den brief aan de Rom. ondervonden heeft; wel geeft hij toe (bl. 219): „dat in het leerbegrip van den auteur Joodsch-Christelijke en paulinische bestanddeelen zich vereenigd hebben, en dat ook hij zoo doende het ontstaan van het Katholieke leerbegrip heeft voorbereid," maar in dat geval spreekt zich hier uit een eigen, natuurlijk ontwikkelde overtuiging, en is het doel om vrede te stichten tusschen de heerschende partijen hem vreemd gebleven." Het geldt hier een der gewichtigste phasen uit den strijd, die de Apostolische eeuw heeft geagiteerd, waarin het niet gemakkelijk is tot een vast besluit te komen. Laat ons echter de argumenten van Dr. B. overwegen.

De 1e Petrus-Brief, beweert hij, kan niet in eigenlijken zin dogmatisch genoemd worden. Hij is een bij uitnemendheid praktisch geschrift, eene παράκλησις, waarin de schr. de Christenheid met het lijden, dat voor haar voortvloeide uit hare samenwoning met eene wantrouwende heidensche bevolking, tracht te verzoenen door er haar op te wijzen, dat juist die gemeenschap aan het lijden van Christus haar moest opleiden tot de gemeenschap aan zijn verheerlijking. „Niets is onnatuurlijker," gaat nu Dr. B. voort (bl. 221), „dan de onderstelling, dat hij daarbij voortdurend met voorzigtig beleid zulke dogmatische uitdrukkingen zou gekozen hebben, waarin nu ook strijdige rigtingen onder zijn lezers zich als in een gemeenschappelijk leerbegrip konden vereenigen, of dat hij op die wijze aan Paulus de eere wilde geven, die hem toekwam." Doch zoo kras willen wij de zaak ook niet hebben voorgesteld. Wij denken ons den auteur niet voor zijn schrijftafel peinzende, hoe hij Paulus en Petrus met elkander in overeenstemming zal brengen. Iets anders echter is het aan te nemen dat hij, schrijvende met een practische be-

doeling, onder den naam van Petrus zich bij voorkeur van paulinische uitdrukkingen bedient en met zijn schrijven te gelijker tijd het door Paulus aan de heidenen verkondigde Ev. aanbeveelt en de waarheid van het door hen ontvangen woord bevestigt. Zijn doel is dus tweeledig, zooals hij zelf het uitdrukt (5: 12) *παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε.*

Evenwel, zulk eene bedoeling mogen wij volgens Dr. B. uit vs. 12 niet afleiden. De auteur zou daar eenvoudig hebben willen zeggen, dat het genadeheil, waartoe zij waren toegebracht, het echte is, zulk een als aan het wezen der *χάρις* beantwoordt. Maar was daar dan twijfel aan? vragen wij op onze beurt. Zulk een getuigenis aan het slot gegeven met zóóveel nadruk — het *ἅ. λ. ἐπιμαρτυρεῖν* is, naar het oordeel van Dr. B., nog bepaalder dan het simplex — onderstelt toch zekere aarzeling aan den kant der lezers. Dr. B. beantwoordt die vraag niet rechtstreeks, maar laat toch het antwoord doorschemeren als hij schrijft (bl. 222): „De auteur herhaalt dus hiermede, wat hij reeds vroeger, o. a. H. 4: 12—14, 5: 10 gezegd had. Dit te *ἐπιμαρτ.* toch was het doel van zijn brief." In die eerst aangehaalde plaats waarschuwt de auteur zijn lezers dat zij zich niet zouden *verwonderen* over hunne verdrukking, als *overkwam hun iets vreemds.* Juist langs dien weg moesten zij deelen in de heerlijkheid van Christus; en (5: 10) de God van alle genadegave, die hen geroepen had tot de eeuwige heerlijkheid in C. J., Hij zou hen *versterken.*

Zeker, de verklaring is vernuftig gevonden, en zou mij kunnen bevredigen, wanneer zich hier geen bezwaar opdeed van anderen aard. Wat toch is de zaak? De samenhang van 1 Petr. 5: 12 met Rom. 5: 2 is in het oog vallend. Dr. B. zelf heeft dit erkend (bl. 221), al maakt hij aanstonds de restrictie: „daaruit volgt echter niet, dat de gedachte geheel dezelfde is." Nog treffender is de overeenkomst wanneer wij recht hebben in vs. 12 tegen het gezag in van A en B voor *στῆτε* met C en K in navolging van Tischendorf, de Wette, Blom te lezen *ἑστήκατε* (verg. Rom. l.l. *ἑστήκαμεν*). Welnu, als de auteur hier dan zóó bepaald aan Paulus gedacht heeft, dan ligt het voor de hand te meenen dat hij met de *αὐτὴ χάρις, εἰς ἣν ἑστ.* heeft willen aanduiden het paulinisch Ev., hetwelk hij met het gezag van den Petrus-naam, blijkens het plechtig *ἐπιμαρτυρῶν*, als echt, *ἀληθής*,

waarop men zich verlaten mag, heeft bekrachtigd. Aldus stemt dat getuigenis overeen met 1: 12, eene plaats, waarop Dr. B. de aandacht niet heeft gevestigd, maar die in dit debat van niet minder gewicht is. Wanneer de auteur aldaar de personen, die het Ev. hadden verkondigd in de landstreken H. 1: 1 genoemd, derhalve naar luid der geschiedenis Paulus en zijn tochtgenooten, aanwijst als *εὐαγγελισάμενοι ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ᾽ οὐρανοῦ*, dan kan zijn bedoeling wederom geen andere zijn dan dat hij het paulinisch Ev. nadrukkelijk in denzelfden zin geinspireerd acht als dat van hen, over wie eenmaal op den Pinksterdag de H. Geest was uitgestort. Ook zouden wij, indien 5: 12 werkelijk zoo onschuldig was als Dr. B. het doet voorkomen bij zijne explicatie, veeleer eene verklaring wachten als deze: „Ik heb u geschreven om u te vertroosten en u te betuigen dat uw lijden onafscheidelijk is van uwe toekomstige heerlijkheid.” Een: *ἐπιμαρτυρῶν, ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενός ἐν κυρίῳ* (1 Cor. 15: 58 in verband met de bedenking vs. 12, en het vermoedelijke *οὐκ εἰκῇ ἐπιστεύσατε* vs. 2) of *ὅτι πιστός ὁ θεός, δἰ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τ. ὑ. αὐτοῦ* I. X. *τ. κυρ. ἡμῶν* (1 Cor. 1: 9) ware natuurlijker geweest dan zulk een opzettelijke terugslag op het paulinische *χάρις, εἰς ἥν ἐστ.*

Doch er is meer. Een voldoende reden, waarom de auteur juist op naam van Petrus, welke in elk geval een partijnaam was, geschreven heeft, zoeken wij bij Dr. B. te vergeefs. De reden toch door hem aangegeven komt mij onbevredigend voor. Dat geschiedt niet — schrijft hij bl. 223 — „omdat de auteur voor een bepaalde dogmatische rigting in de bres springt — hoewel hij er eene heeft — maar omdat hij van oordeel is, dat een *getuige* van Jezus’ lijden, van zijn gedrag daaronder (2: 21—23) en van zijn verheerlijking door de opstanding en verhooging aan Gods regterhand (1: 3, 21; 3: 21 v.) het best de bedenkingen zal kunnen overwinnen, die de Christenen onder hun lijden bij zich voelen opkomen over de waarde van hunne roeping tot het Christendom en de wijze, waarop zij deze vervullen moeten.” Er is, volgens Dr. B., den schrijver alles aan gelegen zich voor te doen als een getuige van het lijden van Jezus. Vandaar dat hij (5: 1) zich kenschetst als: *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* ja, als ware hij reeds gestorven: *ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός*. Vandaar ook dat hij (1: 8) het „niet zien” van Jezus een gemis acht. Dat komt

weder geheel overeen met de bepaalde Petrus-type in het boek der Handd. „Ook daar hooren wij hem zich bij voorkeur beroepen op de daden en lotgevallen van Jezus, waarvan hij *getuige* geweest was. Het Ev. van Marc., waarin die opgeteekend waren, bevatte, volgens het berigt van den presbyter Johannes door Papias medegedeeld, de prediking van Petrus. Ook 2 *Petrus* maakt van een dergelijk feit, de verheerlijking op den berg, gewag, ten bewijze dat de verwachting zijner parusie geen droombeeld was. En juist daarop, dat Petrus met Jezus omgegaan had, was het dan ook, dat de petriners tot verheffing van zijn apostolaat tegenover de pauliners groot gewigt plachten te leggen." (bl. 224). Derhalve: Petrus is de ooggetuige bij uitnemendheid. In dat karakter treedt hij bij voorkeur op in den brief; als zoodanig had niemand meer recht dan hij „om daarvan getuigenis af te leggen (ἐπιμ.) dat dit, waarom de Christenen medeleden, de echte genadegave Gods was; daar nu juist hun tegenwoordig lijden onafscheidelijk bleek te zijn van de hun beloofde heerlijkheid" (bl. 223).

Op dit een en ander is echter m. i. vrij wat af te dingen. Vooreerst geloof ik dat Dr. B. uit 1: 8 te veel afleidt. Ik kan niet inzien, dat de auteur het daar zulk een onwaardeerbaar voorrecht acht met Jezus tijdens diens aardsche leven te hebben omgegaan. Veeleer heeft hij willen zeggen: ofschoon gij hem op dit oogenblik niet ziet, wat nood, gij verheugt u toch in het vertrouwen op de aanstaande openbaring zijner heerlijkheid. Zoo komt alleen het *ἄρτι* vóór *μὴ ὁρῶντες* tot zijn recht. Wat beteekent Jezus' vernederd leven, dat gij niet gezien hebt, tegenover die toekomst? Op het kennen van Christus naar het vleesch heeft dus de auteur zoo sterken nadruk niet gelegd. Zijn woord stemt hoofdzakelijk overeen met Rom. 8: 24, 25 *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν .... εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.* — Voorts meen ik dat in H. 5: 1 het denkbeeld van ooggetuige niet op den voorgrond staat, waarover straks nader. — Doch ook al ware het zoo, dat de auteur hier vooral in het karakter van een ooggetuige optreedt, gaf dit hem dan een bijzonder recht om tot volharding in het lijden aan te sporen? Had dan, om iemand te noemen, de Schr. aan de Hebr., ofschoon geen ooggetuige (2: 3), minder recht om tot geduld en moed in het lijden op te wekken, en daartoe te wijzen op het voorbeeld van Jezus (12: 1—3)? Heeft Paulus zelf, hoewel ook geen

ooggetuige, niet telkens van het lijden dezes tijds een beroep gedaan op de heerlijkheid, die stond geopenbaard te worden (Rom. 8: 17 v., 6: 5)? — En indien al uitsluitend een ooggetuige dat doen mocht, waarom dan niet gekozen den naam van Johannes, die toch ook gold als ooggetuige bij uitnemendheid, of dien van één der twaalven, van wie allen (Act. 1: 21, 22) geldt, wat Dr. B. als de Petrus-type heeft aangemerkt; waarom juist geschreven onder een zoo geweldigen partijnaam, als de auteur geen de minste bijbedoeling had?

Ik geloof dus dat de Petrus-rol door den schrijver aangenomen bij de opvatting van Dr. B. niet genoegzaam is gemotiveerd. Doch er zijn in H. 5: 12 nog andere trekken, die een conciliatorisch streven doen vermoeden. Ik bedoel vooral de vermelding van Silas en Marcus. Baur heeft daaromtrent gezegd in zijn: Het Christendom en de Chr. kerk der 3 eerste eeuwen (bl. 159, 160): „Op die verzoenende strekking ziet ook het slot van den brief, wanneer daar uitdrukkelijk gemeld wordt, dat hij geschreven is door den getrouwen broeder Silvanus. Het is geheel in overeenstemming met den aard en het karakter van zulke pseudo-Apostolische brieven, om ook door het invlechten van zulke bijzonderheden, van zulke namen van bekende Apostolische helpers, het doel te verraden, waarmede zij geschreven zijn. Zoo schrijft nu hier Petrus door middel van Silvanus, den bekenden metgezel van den Ap. Paulus, terwijl naast Paulus de petrinische Clemens wordt geplaatst, (Phil. 4: 1) en dezelfde Marcus, dien Petrus hier zijnen zoon noemt, ook weder aan de zijde van Paulus voorkomt (Col. 4: 10). Het is alsof die metgezellen en helpers de bemiddelaars moeten zijn tusschen de beide Apostelen, daar men toch wel niet aan de eensgezindheid der laatsten kan twijfelen, wanneer hunne vrienden en helpers met den een even vertrouwelijk omgaan als met den ander." Dat is duidelijk. Daarmede is, aangenomen dat de brief niet authentiek is, een voldoend motif voor de vermelding van Silas gegeven. Dr. B. moet hiervoor eene andere reden zoeken. Die reden is volgens hem tweeledig. Vooreerst was Silas beide keeren, toen Paulus de landschappen van Galatie, Asia proconsularis en Bithynie (1: 1) bezocht, zijn reisgenoot en medearbeider geweest. De inwoners dier gewesten hadden hem daardoor als een „trouwen broeder" leeren kennen. Buitendien kon zijn naam als bekrachtiging strekken van de woorden des auteurs, daar

ook hij dezelfde ervaring van lijden om des geloofs wil te Philippi had opgedaan, en tevens een voorbeeld van blijmoedig geloof daaronder gegeven had." (bl. 225, 226). Men moet erkennen, de gissing is weder vernuftig gevonden. Doch dan moet vaststaan dat πιστὸς ἀδελφός al zijn kracht behouden moet. De vraag blijft echter, of het volgende ὥς λογίζομαι de kracht niet wat verzwakt. Dr. B. ontkent dit. „Λογίζεσθαι" — schrijft hij bl. 225 — „wordt meermalen *per litoten* gebruikt om een vaste overtuiging te kennen te geven." Hij beroept zich daartoe op Rom. 3: 28; 2 Kor. 11: 5. Is evenwel dat beroep aannemelijk? In de eerstgenoemde plaats wordt de logische conclusie opgemaakt van een gansche voorafgaande redeneering; en in de laatste wordt λογίζομαι door al het voorafgaande en volgende nadrukkelijk gestaafd, zoodat de conclusie H. 12: 11 met dezelfde woorden herhaald wordt. Anders geeft λογίζομαι, zoo absolute gebruikt, iets onzekers te kennen. Had de auteur willen schrijven „den trouwen broeder, zou ik denken," ware dan ὡς δοκεῖ, of ὡς δῆλον, ὡς φανερόν, of δοκῶ γάρ (1 Cor. 7: 40) of κατὰ τήν ἐμὴν γνώμην, niet duidelijker geweest? In elk geval is ὡς λογίζομαι zeer mat; πιστός ἀδελφός alleen, zooals Ef. 6: 21, is krachtiger. Slechts op conciliatorisch standpunt is ὡς λογ. van beteekenis, als waarlijk de schrijver, zich bewust te pauliniseeren, aan Silas, den reisgenoot des Apostels, het brevet uitreikt van een π. ἀδ. te zijn, en daarmede te kennen geeft: „ik heb hem als zoodanig leeren kennen; ik ben aan het exclusief-Joodsche standpunt ontwassen;" maar tegelijk ook Marcus noemende heeft hij het verzoenend standpunt ingenomen. En waarom nu juist Silas genoemd? Niet alleen was deze de bekende metgezel van Paulus, maar ook wordt hij 2 Cor. 1: 19 aangewezen als de deelgenoot der Paulinische Ev.-verkondiging; zóó zelfs, dat men later de brr. aan de Thess. als mede op zijnen naam geschreven heeft doen voorkomen. Nu geldt dat alles ook wel van Timotheus, maar daarenboven komt Silas (Act. 15: 22) voor onder de geaccrediteerde mannen, die eenmaal door de App. te Jerusalem waren uitgezonden, om het besluit der kerkvergadering met Paulus en Barnabas over te brengen naar Antiochië. Men moet dus erkennen dat op conciliatorisch standpunt geen naam aangenamer klinken kon dan de zijne. Er komt nog iets bij. Διὰ Σιλ. ἔγραψα geeft m. i. niet alleen te kennen, dat Silas den brief overgebracht maar ook dat hij hem geschreven heeft.

Ook dat schijnt mij eene navolging der gewoonte van Paulus. Tertius wordt de schrijver genoemd van Rom.; als eene bijzonderheid wordt gemeld Gal. 6: 11; verg. verder 1 Cor. 16: 21. Evenals Col. 4: 18, en 2 Thess. 3: 17 onderstelt ook 1 Petr. 5: 12 dat Paulinisch gebruik.

Doch de vraag is verder: wat beteekent ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή (vs. 13)? Volgens Baur (t. a. pl. bl. 160) is met Babylon Rome bedoeld; op die gemeente had reeds Paulus de hoop op een betere verstandhouding gebouwd; verschillende conciliatorische geschriften, zoo als de Apostelgesch., waren reeds vandaar uitgegaan; nergens waren ook zulke dringende redenen om te verzoenen als daar; bovendien komt het ook geheel met het eigenaardig karakter der Romeinsche gemeente overeen, dat men, welke pogingen men ook aanwendde om beide Apostelen met elkander op ééne lijn te plaatsen, aan Petrus toch nog altijd in zeker opzicht den voorrang gaf boven Paulus, een verschijnsel dat verklaarbaar wordt, wanneer wij ons herinneren, dat van den beginne af aan het Joodsche Christendom daar den meesten invloed had uitgeoefend." Ik zal niet elk woord onderschrijven; ik geloof, dat Baur in het zoeken van tendenz hier te ver is gegaan en dat hij de juiste reden, waarom Rome onder den naam van Babylon is aangeduid, niet heeft opgegeven. Maar wel blijf ik in weerwil van de scherpzinnige verklaring door Dr. Blom gegeven (bl. 226 tot 229) oordeelen, dat Baur en Schwegler in de zinnebeeldige opvatting van Babylon voor Rome niet hebben misgetast. Dr. B. voert daartegen verschillende bezwaren aan. Hoe is het mogelijk, vraagt hij, Babel, waaraan het denkbeeld is verbonden van Israëls ballingschap en Gods verlossende macht, „in verband te brengen met een centraliserende en verzoenende rigting"? Voorts werd Rome als Babylon nooit anders aangewezen dan met een gevoel van afschuw en doorgaans zelfs van haat (vgl. de Apocal.): hoe stemt dat overeen met H. 2: 17? Eindelijk zou het, volgens Dr. B. duidelijk zijn, dat de optelling der landschappen (1: 1) geschiedt van het O. naar het W. en dus uit het standpunt van Babylon. Ik moet beginnen, wat de laatste opmerking betreft, die ook reeds door Cave, Bengel en anderen gemaakt is, aan te teekenen, dat we daarbij alleen aan een vergissing denken kunnen. Een enkele blik op de kaart geslagen kan ons daarvan overtuigen. De Wette schrijft bij H. 1: 1: „*Pontus* die nördliche Provinz; daran südwestlich anstossend *Galatien*; dann tiefer süd-

lich, aber mehr östlich, *Kappadocien;* dann westlich *Asien* d. i. *Phrygien, Carien, Lydien, Mysien;* endlich wieder nördlich davon an Pontus grenzend *Bithynien.*" Hiermede vervalt niet alleen de opmerking, dat de auteur de landschappen noemt uit het standpunt van Babylon; maar ook de bedenking (bl. 225), dat het op conciliatorisch standpunt vreemd blijft, waarom de auteur Pisidie en Frygie niet genoemd heeft, „waar Paulus toch ook het evangelie gepredikt had." Frygie is reeds met eenige andere landschappen in Asia proconsularis begrepen. Het komt mij waarschijnlijk voor dat pseudo-Petrus H. 1: 1 met ruwe trekken gansch Asia minor teekent, waar Paulus dan toch ook bij voorkeur gearbeid had, en wel beginnende met het N. O. Pontus en eindigende met het N. W. Bithynie. En waarom juist die landstreek genoemd; kan dat ook met een vervolging samenhangen, met die onder Trajanus bijv.? Eer ik echter hierop het antwoord beproef, moet ik de verklaring van Dr. B. vermelden.

Hij verstaat onder *συνεκλεκτὴ ἐν Βαβ.* de *ἀδελφότης* (vs. 9), met u (1: 1 *ἐκλεκτοῖς*) uitverkoren, in het landschap Babel — *Βαβυλών* toch wordt dikwijls voor landschap gebezigd — en de beteekenis is ook volgens hem eene symbolische. De auteur liet nam. Petrus uit Babylon schrijven omdat daaraan de herinnering was verbonden aan „eene vroegere gemeente Gods, daar als vreemdelingen verstrooid, maar die ook, door de beproeving gelouterd en uit dat lijden verlost, tot grooter heerlijkheid opgevoerd was. En zoo zou dus de ervaring van een vroeger geslacht nadruk bijzetten aan het woord van vermaning en vertroosting in dezen brief nedergeschreven, en mede strekken om de Christenen van dien tijd te verzoenen met het lijden, dat hen drukte" (bl. 229). Nu komt de gissing, dat bij *συνεκλ.* aan *ἀδελφότης* gedacht moet worden, mij zeer aannemelijk voor. Maar de gansche verklaring van Dr. B. staat of valt met de vraag, die hij niet beantwoord heeft, of er reeds zoo vroeg gemeenten in Babylon geweest zijn. Alleen daardoor zou de fictie, die ook Dr. B. aannemen moet, worden gerechtvaardigd; terwijl daarenboven, gesteld ook al dat het Christendom zoo vroeg in Babylon was doorgedrongen en wij niet aan een stad maar aan een landschap te denken hebben, de meervouds-vorm *συνεκλεκταί* met een bijgevoegd *ἐκκλησίαι* wel zoo duidelijk en natuurlijk zou geweest zijn (verg. Gal. 1: 2 *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας*).

Ik blijf dus in *Βαβυλών* een zinnebeeldige aanwijzing zien van

Rome, waarmede het naschrift van verscheidene minusc.-codd. overeenstemt. Het spreekt van zelf dat de auteur met deze benaming van Rome een bedoeling moet hebben gehad. Dr. B. schrijft te recht, dat men met dien naam Rome altijd wilde kenschetsen als het herleefde Babel, dat het echte Israël Gods verdrukte. Wanneer de auteur hier nu eens aan een wezenlijke vervolging mocht gedacht hebben! Werkelijk is dit mijn gevoelen. Ik waag namelijk de gissing, dat pseudo-Petrus hier zinspeelt op de traditie van den marteldood van Petrus te Rome. Die overlevering is reeds van vroegen datum. Zij ligt ten grondslag aan het toevoegsel tot het 4de Ev. (Joh. 21: 18, 19, verg. Joh. 13: 36); het verhaal in Joh. 21 verwerkt moet in substantie althans vrij oud zijn; immers plaatst het de verschijningen nog in Galilaea. Het is zelfs niet onmogelijk, dat de auteur van 1 Petr., ik zeg niet Joh. 21, maar de legende daarin vervat, gekend heeft, en dat daaruit moet worden verklaard de uitdrukking 5: 2 *ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἑκουσίως* (verg. de latere schets in Joh. X: 11 en verv.). Het is althans opmerkelijk dat, behalve Ef. 4: 11 — volgens Schwegler is Ef. ook jonger dan 1 Petr. — en Act. 20: 28, de opzieners der gemeenten nergens „herders" genoemd worden. Wordt nu hier de herderlijke werkzaamheid aangeduid, en wel naar het voorbeeld van Jezus: *ὁ ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν* (2: 25 verg. Hebr. 13: 20), dan dunkt mij is dit een terugslag op het verhaal Joh. 21: 15—17. Doch, hoe dit zij, de marteldood van Petrus wordt reeds in Joh. 21 aangeduid. Ook in den 1en Clem.-brief, volgens Dr. B. reeds vrij vroeg geschreven, is van den marteldood van Petrus sprake. Wij lezen daar C. 5: *Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο ἀλλὰ πλείονας ὑπέμεινεν πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Dat *μαρτυρήσας* hier niet eenvoudig beteekent „als getuige optreden", zooals de hh. Duker en van Manen vertalen, maar „den marteldood sterven", schijnt door het verband van het gansche H. geëischt te worden. Er gaat toch vooraf *διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἦλθον;* en, volgt daarop omtrent Paulus: *μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς λεγόμενος μέγιστος ὑπογραμμός*, dan geeft ook in die woorden *μαρτυρεῖν* te kennen een „getuigen" waarop de heerlijkste dood volgt, m. a. w. den marteldood sterven",

waarvoor trouwens μαρτυρεῖν in de oud-Christelijke letterkunde ook het gewone woord is. — Het getuigenis omtrent Petrus' marteldood in den brief van Ign. ad Rom. c. 4 moge weinig gewicht hebben, in het κήρυγμα Πέτρου, door Cyprianus aangehaald, en dagteekenende volgens Gieseler (Kirchenges. I, s. 102) van 't begin der 2de eeuw, wordt die marteldood duidelijker bericht; en tegen het einde der 2de eeuw (Dion. Cor.; Iren.; Tertull.; Caj. Rom.) staat de legende vrij vast.

Wanneer nu in den 1en Petr.-brief reeds op dat verhaal wordt gedoeld, dan eerst komen de woorden: μάρτυς τῶν τοῦ Χρ. παθημάτων (H. 5: 1) tot hun volle recht. Wij hebben straks gezien dat Dr. B. daarbij bepaald aan ooggetuige wil gedacht hebben. Behalve de bedenkingen, daartegen toen reeds ingebracht, wensch ik nu nog de aandacht te vestigen op de kracht van μάρτυς. Dat dit woord ooggetuige beteekenen kan, moet worden toegeven. Intusschen is het nooit zoo sterk als ἐπόπτης (2 Petr. 1: 16) of αὐτόπτης (Luk. 1: 1), hetwelk, bij de verklaring van Dr. B., den auteur veel beter ware te pas gekomen, en dan — dat ik er nog dit bijvoege — had moeten gezegd zijn niet vs. 2 maar vs. 12, waar het eerst recht op zijn plaats zou geweest zijn. Maar μάρτυς geeft veel meer dan ooggetuige te kennen. Het duidt vooral aan iemand, die van iets getuigenis aflegt. Nu is het opmerkelijk, dat in het N. T. μάρτυς in dien zin bijna altoos wordt verbonden met de verheerlijking van Jezus (verg. Act. 1: 22; 2: 32; 3: 15; 5: 32; alleen 10: 39 is sprake van μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν verg. echter vs. 41; 13: 31). Daarentegen noemt de auteur zich 1 Petr. 5: 1 μ. τῶν παθ. Mij dunkt, hier kwam hem de tweeledige zin van μάρτυς uitnemend te stade. Het „getuigen van Jezus" wordt al zeer spoedig: „een martelaar zijn van Jezus zaak." Act. 20: 20 heet Stephanus bloedgetuige. Denkt verder aan de νέφος μαρτύρων Hebr. 12: 1; aan het bloed der μάρτυρες Apoc. 17: 6, en aan den naam ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς aan Jezus zelven gegeven. En dat pseudo-Petrus 5: 1 werkelijk aan een marteldood, een getuigenis ten bloede toe, gedacht heeft, schijnt mij ook te volgen uit de tegenstelling: ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός. De kracht dier tegenstelling verdwijnt bij de opvatting van Dr. B. geheel. Maar ze wordt duidelijk, als men aanneemt dat den auteur de beteekenis „bloedgetuige" voor den geest zweefde. Het natuurlijkst zou zeker zijn, wanneer hij geschreven

had: *κοινωνός τ. τ. Χ. παθ. ὁ καὶ.... κοινωνός* (verg. het *κοινωνεῖτε τ. τ. Χ. παθ.* en de daaropvolgende tegenstelling 4: 13; 2 Cor. 1; 7); maar dan had de auteur zijn aangenomen rol te zeer verraden. Hij gebruikt dus het meer dubbelzinnig woord *μάρτυς;* maar hij doet dat op eene wijze, die onverklaard blijft, indien men niet aanneemt dat hij bedektelijk schrijft op naam van den martelaar Petrus. Eerst in dat karakter heeft hij recht zijn lezers op te wekken tot volharding in den strijd; en eerst nu had hij reden Rome te noemen het Babylon dat de godsgemeente vervolgt.

Is die opvatting juist, dan rijst verder het vermoeden bij ons op dat de auteur zijn brief heeft geschreven met het oog op eene of andere vervolging, welke de gemeenten, H. 1: 1 genoemd, zoo al niet getroffen had dan toch bedreigde en waarin *Πέτρος μάρτυς* bij uitnemendheid haar bemoedigen kon. Die gissing leidt dus tot den datum van den brief. Dr. B. acht den brief geschreven in den tijd van Domitianus vóór 95 (bl. 241), evenwel m. i. zonder voldoende opgave van redenen. Schwegler stelt hem in den tijd der vervolging onder Trajanus. Te recht echter heeft Dr. B. uit den inhoud van den brief aangetoond (bl. 239), dat er tijdens de uitgave van dit schrijven nog geen staatswet tegen de Christenen was uitgevaardigd; dat zij van de overheid nog op handhaving hunner rechten schenen te mogen rekenen, waarmede de optimistische vraag H. 3: 13 *τὶς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε*; samenhangt. Toch was de volksstemming in den laatsten tijd ongunstiger geworden, en werden zij reeds op grond van valsche beschuldigingen voor de rechtbanken gedaagd. Welnu, aan dien staat van zaken beantwoordt het best de eerste tijd van Trajanus. Omstreeks het jaar 104 wordt Plinius benoemd tot landvoogd van Pontus en Bithynië. Hij stond bekend als een eerlijk man. Van het karakter des keizers zoowel als des stadhouders scheen iets goeds voor de Christenen te hopen. Mocht al de volksstemming niet gunstig zijn, men heeft van den nieuwen landvoogd de beste verwachting. Met den hoogl. Kuenen (t. a. pl. bl. 162) acht ik het nu zeer wel mogelijk dat de brief uit dien eersten tijd van Trajanus dagteekent. Daardoor wordt dan verklaard H. 2: 13, 14. Van alle stadhouders kon waarlijk niet gezegd worden, dat zij waren gezonden *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν*. Plinius echter deed dezen dunk van zich opvatten. Nu komt ook het fut. 3: 13 *τὶς ὁ κακώσων ὑμᾶς*; tot zijn recht. De auteur kon zoo

schrijven, toen Plinius nog maar even benoemd of in zijn nieuwe waardigheid geïnstalleerd was. In hem zouden de Christenen een beschermer vinden; zoo vertrouwde men. Wie kon denken, dat de uitkomst op zulk een treurige wijze die verwachting beschamen zou? Misschien wordt deze tijdsbepaling ook nog aanbevolen door de uitdrukking 4: 16 *πάσχειν ὡς Χριστιανός*. In den bekenden brief van Plinius aan Trajanus wordt ook telkens van Christiani gesproken; van lieverlede was dat de gewone benaming geworden.

Mijne slotsom is derhalve dat 1 Petr. waarschijnlijk van Rome uit omstreeks 104 of 105 aan de klein-Aziatische christenen is geschreven op naam van Petrus Martyr met eene vooral practische, opwekkende, maar toch ook conciliatorische bedoeling. Maar voor het overige kan ik niet anders dan mijne instemming betuigen met Dr. B.'s heldere ontwikkeling van het dogmatisch standpunt door pseudo-Petrus ingenomen en van hetgeen de opvatting van laatstgenoemden onderscheidt van die van Jac. en Paulus. Het verschil met Jac. ligt inzonderheid in de plaats, door 1 Petr. aan Christus toegewezen. Met Paulus legt de auteur van 1 Petr. — een echte eclecticus — grooten nadruk op het werk en bepaald op den dood van Jezus, ofschoon, wat bij Paulus een oorspronkelijke gedachte was, bij den laatsten slechts een overgenomen leerstelling moet heeten, die hare consequentie bij hem miste; zoodat het principieele onderscheid tusschen de gerechtigheid van Jezus en die der Israelitische vromen en de antithese tusschen Christendom en Israelitisme hem evenmin als Jac. duidelijk is geworden, en hij, hoewel milder oordeelende over de ongeloovigen dan Jac. (verg. H. 2: 12, 3: 1, 16), toch ten slotte een Joden-Christen gebleven is.

De plaatsruimte gedoogt waarlijk niet, dat ik van den rijkdom van zaken in het 4de Hoofdstuk, dat „de geschiedenis van den brief van Jac. sedert de 2de eeuw" behandelt, zelfs een vluchtig overzicht geef. Dr. B. gaat met de meeste nauwkeurigheid na, welke schrijvers sedert den 1en Clemens-brief Jac. hebben gekend en gebruikt. Voldingend heeft hij o. a. bewezen dat er tusschen den Jac.-brief en de Clementinen geen de minste betrekking bestaat, zooals Kern en Schwegler hadden beweerd. En hoogst belangrijk zijn zijne opmerkingen omtrent de motieven, waardoor in den strijd over de canoniciteit de sympathie met of de antipathie tegen den brief van Jac. bepaald werd. Onbevredigend

voor allen die een scherp geformuleerde, dogmatische, omschrijving van het Christendom verlangden — de allegoristen, de Christologen, de besliste pauliners te eener, de felle Judaisten, de Clementt. te anderer zijde — beval de brief zich aan aan de mannen van het juste milieu, en was de geest van den auteur ook later voor het heerschend Semipelagianisme zeer gunstig, maar moest hij in den tijd der Hervorming, toen de ethische kwestie over geloof en werken weêr op den voorgrond trad, aan velen, met name aan Luther, mishagen.

Dr. B. stelt eindelijk in Hoofdstuk V een onderzoek in naar den auteur van den brief, en beantwoordt daarin voornamelijk de vraag of de geest van dit schrijven overeenkomt met de vroeger gegeven karakteristiek van Jac., den broeder van Jezus. Dat de auteur een Jood was blijkt, niet zoozeer uit H. 2 : 21 (Ἀβρ. ὁ πατ. ἡμῶν) en enkele Hebraïsmen, als wel uit zijn gansche geestesrichting; leidend beginsel toch van zijn geschrift is de overtuiging, dat het Christendom in volle harmonie is met de wet; ook al haalt hij verder het O. V. bijna nooit aan, het blijkt toch uit zijn phraseologie, periodebouw en beelden dat hij er mede doorvoed was; het is alsof de geest der echt-Israelitische vromen van den ouden dag in hem is herleefd. Evenwel is hij geen Palestijner, maar een hellenist; dit volgt uit de groote gemakkelijkheid, waarmede hij zich bedient van het Grieksch, uit zijn bekendheid met het O. V. naar de Grieksche vertaling en vooral uit zijn hooge waardeering van de zoog. *Apocriefe* boeken. Moge hij, de practische man, tot den bespiegelenden, allegorizeerenden geest van Philo zich niet hebben voelen aangetrokken, te meer heeft hij „Wijsheid" en Sirach gebruikt. Dien Palestijner nu hebben wij waarschijnlijk ergens buiten Palestina te zoeken, intusschen blijkens het beeld aan den vroegen en laten regen (5 : 7) ontleend niet al te ver daarvan verwijderd, vermoedelijk in eene of andere Grieksche stad in Syrië. — En verdient nu het opschrift 1 : 1 vertrouwen? Neen. De broeder van Jezus kan de schrijver niet zijn; hij was daarvoor een te weinig ontwikkeld man en van een — tot het einde zijns levens toe — te beslist Joodsch karakter. Onaannemelijk toch is de onderstelling van Ewald, dat een meer geletterd persoon te Jeruzalem de gedachten en woorden van Jac. in goed Grieksch gekleed heeft. Wat toch kon een' Jeruzalemmer aan zuiver Grieksch gelegen zijn? Ook drukt zich in dit schrijven eene al te scherp geteekende persoon-

lijkheid uit, dan dat dat het werk zou kunnen zijn van een amanuensis, te meer daar het, vooral in de pericope over geloof en werken, op een zeer karakteristieke woordenkeus aankwam. Zoú verder de echte Jac. zich zoo hebben bediend van de Apocriefe boeken die bij Palestijnsche Joden weinig geacht waren; en zich ook zoo vrij hebben gehouden van Rabbijnsche wetsduiding en Apocalyptische verklaring der profeten? Maar, wat alles afdoet, „een opvatting van het Christendom als die, welke in dezen brief heerscht, is zoo lijnregt in strijd met alles, wat ons van Jac. bekend is, dat het onmogelijk geacht moet geworden, dat hij dien geschreven heeft." Neemt men nu verder in aanmerking dat Jac. is gestorven a°. 62; dat de auteur van den brief niet alleen de Paulinische brieven gekend heeft, maar ze ook vrij algemeen verspreid acht; dat hij — zoo al niet de Apoc. (68/69) — dan ten minste Hebr. (waarschijnlijk iets na 70) gelezen heeft, en o. a. wellicht door de weglating der eedsformule bij Jeruzalem zijdelings getuigenis aflegt van de verwoesting der stad, dan wordt het verkregen resultaat ook chronologisch bevestigd. Dr. B. begrenst den tijd der uitgave van den brief later nog iets nader, stelt hem ongeveer 80, en laat hem door den auteur van 1 Petr. vóór 95 gelezen zijn. Moet men nu met den hoogl. Kuenen (t. a. pl. 162) erkennen, dat de verschillende N. Testamentische geschriften elkander zoo wel wat al te spoedig opvolgen, het bezwaar wordt voor een goed deel weggenomen, wanneer wij recht hebben tot de bewering dat 1 Petr. niet vroeger dan uit den eersten tijd van Trajanus dagteekent.

Wat heeft echter den auteur bewogen ónder den naam van Jac. optetreden? Alleen dit, dat die naam bekend en geacht was. Voor het gevaar, dat de pseudoniemiteit van den brief door het groot verschil in opvatting tusschen den auteur en Jac. spoedig ontdekt zou worden, behoefde men in die aan alle critiek vreemde dagen niet te vreezen. Daarenboven, al stemde het begrip van de gerechtigheid bij den auteur niet geheel met dat van Jac. overeen, „hierin was hij toch zijn geestverwant, dat hij mede op een Joodsch-Christelijk standpunt stond en een tegenstander van het Paulinisme was. Het beeld, dat wij ons van iemand vormen, vooral wanneer hij reeds eenigen tijd geleden gestorven is en alleen in de mondelinge overlevering voortleeft, verliest buitendien ligt veel van zijn objectieviteit. Bij gebrek aan historischen zin dragen wij er onwillekeurig onze eigenaardigheid op over." (bl. 289, 290).

Nadat Dr. B. nogmaals de aanleiding, die de auteur had tot het schrijven van zijn brief tegen het vooral na den marteldood van Paulus zich verheffend paulinisme, heeft genoemd en met enkele trekken het standpunt van den auteur heeft geschetst en gewaardeerd, eindigt hij zijn monografie met deze woorden, die wij gaarne onderschrijven: „Het standpunt van den auteur is sedert in de Christelijke kerk dat van een groot deel harer leden geweest. Daarom moest zijn brief ook wel weêrklank blijven vinden. En schijnt het ons nu al toe niet te voldoen aan de rechtmatige eischen van het religieus gevoel, van het bespiegelend verstand en van het rijker ontwikkeld gemoed, toch zal zijn woord steeds heilzaam kunnen zijn voor allen, wier behoeften meer met de zijne overeenkomen, en waar het Christendom zich werkelijk mogt dreigen op te lossen in bespiegelingen of in gevoelstoestanden of in een zaligmakende leer, daar zal hij nog met vrucht zijn stem doen hooren in het belang van een werkdadig leven en van zedelijke volkomenheid."

Moge deze beoordeeling de groote verdiensten der studie van Dr. B. eenigszins in het licht hebben gesteld! Zijn werk heeft voor de kennis van den ganschen zoogen. Apostolischen tijd het hoogste gewicht. Doch er is meer. In de beelden-galerij der oud-Christelijke auteurs wordt de figuur van den briefschrijver hier op den voorgrond geplaatst niet omdat zij de belangrijkste is, maar omdat de kwestie in den brief van Jac. opgeworpen het hart van den godsdienst raakt. Eene vergelijking toch van het standpunt in den brief ingenomen met de ongeveer gelijktijdige leertypen doet ons weder duidelijk zien dat de alles beheerschende vraag voor het godsdienstige leven niet zoo zeer is: wat iemand gelooft en wat hij werkt, maar waarom hij naar volkomenheid streeft en in welke betrekking hij zich bewust is te staan tot het ideaal, dat in zijn binnenste leeft. En keeren wij in dat opzicht van den briefschrijver onvoldaan terug, de monographie van Dr. B. versterkt ons in de overtuiging dat die vraag door niemand meer bevredigend is opgelost dan door Jezus. De critische behandeling der geschiedenis, waartoe wij in het besproken werk eene der degelijkste bijdragen hebben, wordt alzoo ten slotte eene verheerlijking van Jezus' geest.

Deventer, Juni 1871. E. C. Jungius.

VERHANDELINGEN.

HET BETH-EFRAAT VAN MICHA V: 1.

Toen ik het vorig jaar de eer had den *Commentarius in vaticinium Michae* van prof. Roorda door de redactie van „den Tijdspiegel" aan mij ter beoordeeling toevertrouwd te zien en dit keurig werk doorgestudeerd had, nam ik de vrijheid mij in mijne aankondiging (Tijdsp. 1870, bl. 1—9) over de verklaring, die de hoogleeraar van de profetie in haar geheel geeft, onvoldaan te toonen en als mijn gevoelen uit te spreken, dat alle mogelijke scherpzinnigheid en geleerdheid buiten staat zijn de godspraak te verklaren, zoolang men geen forschere maatregelen neemt, in de onderstelling, dat het werk geïnterpoleerd is of onderscheiden deelen door elkaar geraakt zijn. Zelf zag ik echter geen draad, die ons uit den doolhof van Micha's wonderlijke overgangen en schijnbaar verwarde redeneeringen voeren kon.

Na dien tijd hebben mijne studiën mij telkens op Micha's profetie de aandacht doen vestigen en is mij op éen punt een licht opgegaan. Liefst zou ik dat licht bewaren en zien, of ik, daardoor bestraald, ook de geheele profetie kon begrijpen; maar de tijd ontbreekt mij thans om geheel *Micha* door te werken, en ik wilde toch zoo gaarne het oordeel van bevoegden over mijne gissing kennen. Daarom deel ik mede, wat ik heb, met het verzoek, dat de beoefenaars der Israëlitiesche letterkunde mij hunne instemming of afkeuring kenbaar maken.

Dat wij in Micha V: 1 moeten lezen: „En gij, huis van Efraat! dat te klein zijt om te behooren tot de geslachten van Juda," zal wel vrij algemeen toegestemd worden. Men weet, dat aan Roorda de eer der conjectuur toekomt, die Kuenen het eerst in de Godgel. Bijdr. 1860, blz. 1 enz. openbaar heeft gemaakt. Het eenige

punt van verschil kan dit zijn: òf „het huis van Efraat," wordt hier geen familie van Juda genoemd, „te klein om te zijn," òf het wordt er toch ondergerekend, als „bijna te klein." (zie Roorda en Kuenen) Maar dit doet niet veel ter zake.

Van meer belang is de vraag: welk huis wordt onder „het huis van Efraat" verstaan? Roorda antwoordt: „het geslacht van David"; Kuenen: „het geslacht, waarvan het Davidische huis slechts een deel was." Doch mij dunkt, dat zij beiden zich om den tuin hebben laten leiden door de schriftgeleerden, die dat woordje „lehem" tusschen »Beth" en „Efraat" ingevoegd en het „huis Efraat's" (waarlijk niet bij ongeluk) in „Bethlehem Efraat (of Efrata)" veranderd hebben. Ik geloof, dat Efraat en Betlehem niets met elkaar hebben te maken.

Waar het landschap Efraat lag, staat vrij vast. In Gen. XXXV: 16 vgg. lezen wij: „Zij (Jacob c. s.) togen op van Bethel en waren nog een streek van Efraat verwijderd, toen Rachel baarde." Zij stierf in die verlossing „en werd begraven op den weg naar Efraat, waarna Jakob een zalfsteen boven haar graf oprichtte, die tot heden toe „de steen van Rachel's graf" heet. Hierna reisde Israël verder en kwam te Migdal-Eder. Daar ontwijdde Ruben het huwelijksbed zijns vaders." De redacteur nu van Genesis (of wie ook de plaats op die wijze verwrongen heeft) schoof achter de woorden „op den weg naar Efraat" in: „dat is Bethlehem;" en dit deed hij ook in Gen. XLVIII: 7, waar hetzelfde verhaald wordt. Doch dat dit een verkeerde opgaaf is, staat vast. Immers waar „de steen van Rachel's graf" lag, wordt met groote zekerheid geleerd door 1 Sam. X: 2 en Jer. XXXI: 151 namelijk tusschen Rama en Gibea. Dat tegenwoordig een „graf van Rachel" nabij Betlehem wordt aangewezen, doet niets ter zake. Daar de ligging van Rama niet nauwkeurig bekend is, kunnen wij niet met zekerheid zeggen, of het graf van Rachel ten noorden of ten zuiden van Gibea lag, maar in ieder geval moet het daar zeer dicht bij geweest zijn.

Hierop steunt deze mijne gissing: Het geslacht van Efraat is dat van Saul, en Micha verwacht, dat het Davidisch huis door dat van Saul zal vervangen worden.

Lezen wij Micha V: 1 eens over! „En gij, huis van Efraat, dat schier te klein zijt om gerekend te worden onder de geslachten van Juda! uit u zal mij voorkomen iemand, die een heerscher over Israël zal zijn. En zijne uitgangen zijn van ouds,

van de dagen van den voortijd," d. i. zijn geslacht klimt tot den voortijd op. Indien dit op het huis van David slaat of op de familie, waarvan het regeerend koningshuis een tak was, wat beteekent dat dan? Met welk doel wordt het er bijgevoegd? Natuurlijk klimmen alle geslachten tot in de hooge oudheid op. Door daarop nadruk te leggen zegt men, dat zij toen beroemd waren, dat zij van ouds in tel zijn geweest. Nu, dat was van David's geslacht zoo bekend, dat de profeet het waarlijk niet behoefde te zeggen. Ieder kind wist wel, dat die dynastie drie eeuwen lang Israël of alleen Juda geregeerd had; en van het stamhuis, waarvan David's geslacht een deel was, is niets bekend, waaruit wij het voor beroemd mogen houden. Kan men het ook wel zeer klein noemen? Hoe vele leden het geslacht, waarvan het koninklijk huis een deel uitmaakte, telde, weten wij niet. Het is niet waarschijnlijk, dat het verachterd is, daar het zeker, vooral onder David en Salomo, vele gunsten genoten heeft. En wat het regeerend koningshuis betreft, het is waar, dat er vaak bloedbaden onder zijn aangericht en dat, bij de troonsbestijging van Athalja, Joas de eenig overgeblevene heet; maar 1° zal men dit wel van de familiën, die het naast aan de troon stonden, moeten verstaan; 2° doet de kleinheid van het geslacht hier niets ter zake. Immers in het verband komt zij voor als een reden, waarom het onwaarschijnlijk was, dat uit dat geslacht de koning, die Israël redden zou, kon voortkomen. Maar de kleinheid maakt dit niet onwaarschijnlijk, wanneer het bedoelde huis het regeerend koninklijk geslacht is. Al was de koning de eenige van zijn geslacht, wanneer hij slechts kinderen had, zou het voor de hand liggen te onderstellen, dat de reddende vorst daaronder wezen of daaruit geboren worden zou. Dit bezwaar drukt ook tegen de opvatting van prof. Kuenen, dat het huis Efraat's het geslacht is, waaruit o. a. David gesproten was. Immers bij die benaming wordt het regeerend koningshuis niet uitgesloten.

Van Saul's geslacht daarentegen is de geheele uitspraak volkomen verstaanbaar. Van David's regeering af vervolgd en verschoven, had het, zooals vanzelf spreekt, niet veel invloed; het was vergeten; en zij, die zich konden beroemen van Israël's eersten koning af te stammen of ten minste aan hem verwant te zijn, durfden daarvoor nauwlijks uitkomen, ja, wenschten veeleer verscholen te blijven. Immers met werkelijke of gewaande kroonpretendenten werd niet veel omslag gemaakt.

Saul's geslacht of het huis van Kis was dus wel klein en verschoven, maar van oudsher beroemd, en zoo wordt de tegenstelling te treffender: uit dit huis, dat in *Juda* niet geteld wordt, zal een heerscher over *Israël* voortkomen, wat Saul was geweest. De beschrijving van Micha past er dus volkomen op.

Wat het echter bezwaarlijk maakt deze verklaring als volkomen zeker voor te dragen, is de omstandigheid, dat zoowel het voorafgaande als het volgende vers zeer onverstaanbaar zijn. Doch indien de gewone lezing en vertaling juist zijn, dan bevatten zij ten minste niets, wat deze opvatting van V: 1 omverwerpt. Roorda vertaalt het voorgaande vers (met de meeste uitleggers) aldus: „Nu zult gij een inval doen, o strijdster! Wij moeten belegerd worden! Met den schepter zullen zij den richter Israël's op het aangezicht slaan." Veel is er in deze vertaling hoogst onzeker, maar hetzij die „dochter der benden" terecht door *bellatrix* vertaald en van de Assyriërs verstaan wordt, hetzij, zooals Hitzig doet, de zegswijze als „dochter der schaar namelijk: van vluchtelingen" opgevat wordt en dus op Jeruzalem slaat, hetzij het iets anders beteekent, „de richter Israëls", dien men in het aangezicht slaat, zal wel de koning van Juda (dus Hizkia) of de laatste koning van noord-Israël zijn. In beide gevallen is de tegenstelling zeer treffend: „Uit u, aloud koningshuis! zal mij een heerscher voorkomen."

Uiterst moeilijk is de verklaring van V: 2, dat vertaald wordt: „Daarom zal Jawe hem prijs geven, totdat de moeder gebaard zal hebben, en de rest zijner broederen zal wederkeeren met de kinderen Israël's". Ik waag er mij niet aan, en maak slechts twee opmerkingen: 1° dat „Daarom" is zeer zonderling, wanneer in het voorafgaande het Davidisch huis bedoeld is; immers hoe hangt dat samen: opdat een uit het Davidisch geslacht zou heerschen, moeten zij in de macht der vijanden komen? Mij dunkt, dat sluit niet, vooral omdat met „hen die overgegeven worden" niet bepaald de bewoners van noord-Israël worden aangeduid. Doch indien in het voorafgaande het huis van Saul wordt bedoeld, dan is dit „daarom" zeer duidelijk. Alleen door zulk een omkeering kon dit huis hopen er weer bovenop te komen. 2° „De overige zijner broeders" worden niet dan zeer gedrongen van de Judeërs opgevat; van de leden der Saülische familie kan de uitdrukking met grootere juistheid verstaan worden; dezen zijn dan de bloedverwanten van den aanstaanden koning. (Nog één vraag,

die hier niet ter zake doet: Kan de uitdrukking: „totdat de moeder zal gebaard hebben" eene toespeling zijn op Jez. VII: 14?)

Op dit duistere vers volgt eene levendige beschrijving van de heerlijkheid der regeering van dien koning.

Nu een blik op het eind van hoofdstuk III en op IV. Hierbij zal ik geweldiger maatregelen moeten voorslaan, doch, naar ik vertrouw, niet zonder goede reden.

Beginnen wij weer met de beschouwing van een eigennaam! Vs. 8 luidt aldus: „En gij, Migdal-Eder, heuvel der dochter Sion's! Uw heerlijkheid zal komen; u zal te beurt vallen het aloude koningschap, het koningschap over de dochter Jeruzalem's." Hoeveel wanhopige pogingen ook aangewend zijn om dit vers te verklaren, de uitleggers zijn er dood mee verlegen. Hoe zal de heuvel der dochter Sion's heerschen over de dochter Jeruzalem's? Indien met dien heuvel de koningsberg bedoeld wordt, hoe kan de profeet dan zeggen, dat aan die plaats het konink-schap te beurt vallen *zal*? Daar woonde immers de koning? — Onze opmerkingen over V: 1 banen ons hier de weg. Migdal-Eder is een plaats iets bezuiden het graf van Rachel (zie Gen. XXXV: 16—23), dus de woonplaats van het huis Efraat's, en „de heuvel der dochter Sion's" is een toevoegsel, dat ons op een dwaalweg leidt.

Lezen wij, wat er volgt op de voorspelling der heerlijkheid van Migdal-Eder! „Nu, waarom schreit gij? Is er geen koning in u, of is uw raadgever verloren gegaan, dat gij, als een ba-rende, van smart aangegrepen zijt? Krom u en breng ter wereld, o dochter Sion's! als eene barende; want nu zult gij de stad uitgaan en op het land wonen en in Babel komen, waar Jahwe u bevrijden zal." — Wie wordt aangesproken met dat: „Waarom schreit gij?" De uitleggers antwoorden: de dochter Sion's. Maar dat is toch wonderlijk! Een profeet, die vraagt: Waarom schreit gij? wil òf zeggen, dat er geen reden voor is, òf opheffing van de reden der smart beloven, òf te kennen geven, dat het eigen schuld niet is; maar zal er zeker niet, zonder een „ja terecht" of zoo iets, op laten volgen: „Schrei en weeklaag!" zooals hier ge-schiedt. In Jeruzalem was de raadgever *niet* verloren gegaan. — Maar de vraag is gericht tot Migdal-Eder. Waarom schreit gij? Is uw koning (Saul) verloren gegaan? En dan keert de

profeet zich tot de dochter Sion's met een: „Nu is het uw beurt. Gij zult verjaagd worden." De volle nadruk valt zoo op de woorden: „Dochter Sion's."

Wij keeren thans tot vs. 8 terug, om straks het vervolg van het nu behandelde weer gade te slaan. „En" of: „Maar gij, Migdal-Eder!" Dat is het tweede lid eener tegenstelling. Waar vinden wij het eerste lid? Waar anders dan in III: 12? „Daarom zal om uwentwil (namelijk om de zonden der hoofden van het huis Jacob's, die Jeruzalem met bedrog bouwen, der priesters en der profeten, die het volk in slaap wiegen) Sion als een akker omgeploegd worden, Jeruzalem tot een puinhoop worden en de tempelberg een woudheuvel." Aan deze bedreiging sluit zich het: „Maar gij, Migdal-Eder!" voortreffelijk aan.

Hiertusschen staat echter de bekende schoone voorspelling (IV: 1—7) van de heerlijkheid der toekomst, de voorspelling, waarvan het eerste deel ook in Jez. II staat. Welnu, ik stel voor deze te beschouwen als interpolatie, omdat zij het verband breekt. Op zichzelf is het noch ongerijmd, noch zielkundig onverklaarbaar, dat de profeet, na zijne vreeselijke en ongehoorde bedreiging van Jeruzalem's ondergang, zich als het ware hervat en op verheven toon de zekerheid van Israël's eeuwige bestemming uitspreekt. Maar het is wel ondenkbaar, dat hij dit doen zal, wanneer zijne bedreiging nog niet uit is. De boetprediker, die aan Israël's bestemming geloofde, sprak daarom niet op hetzelfde oogenblik, door elkaar, over haar en over het gestrafricht. En het is duidelijk, dat Micha zijne bedreigingen tegen Sion met III: 12 niet geheel uitgesproken had, want IV: 10 en 14 bevatten volgens elke verklaring droeve aankondigingen. Men beproeve eens om zich III en IV, zooals wij ze nu hebben, uit een zielkundig oogpunt duidelijk te maken, dan zal men de onmogelijkheid er van inzien.

Maar wij moeten nog meer schrappen. Op de boven meegedeelde bedreiging toch tegen de dochter Sion's: „Krom u, want gij zult de stad verlaten en naar Babel komen, daar zal Jahwe u bevrijden," volgt in onzen tekst onmiddellijk: „Nu zijn tegen u vele volken vergaderd; zij zeggen: Ontwijd is Sion en onze oogen zullen het zien! Maar zij kennen Jahwe's raadsbesluiten niet, noch verstaan zijne bedoeling, want hij verzamelt hen als garven op een dorschvloer. Sta op, dochter Sion's! dorsch! want ik zal uw hoorn van ijzer maken en uwe hoeven van koper,

zoodat gij vele volken fijnstampen zult en hunne rijkdommen aan Jahwe wijden, hun kracht aan den Heer van geheel de aarde!" Dat is zeker duidelijk genoeg gezegd; maar niet duidelijk is het, hoe daarop kan volgen: „Nu zult gij een inval doen, strijdster! en den rechter Israël's slaan," en evenmin, hoe de profeet, die Jeruzalem's ondergang voorspelt, in éen adem zulke verwachtingen kan uitspreken. Prof. Kuenen stond vóor elf jaar daar ook verlegen voor (Godg. Bijdr. bl. 4. 5).

In vs. 1—7 en 11—13 hebben wij eene aaneengeschakelde profetie van een dier godsmannen, die Micha als valsche profeten brandmerkt, geestverwant van den schrijver van Joël III en van menig ander. Immers in vs. 11 staat niet: „Eenmaal, na een terugkeer uit de ballingschap, zal Israël tot heerschappij komen." Dit geloofde Micha ook wel. Maar: „*Nu* zijn vele volken tegen Sion vergaderd, en zij zullen verpletterd worden."

Vs. 14 (voor zoover het verstaanbaar is) sluit zich voortreffelijk aan vs. 10 aan: „In Babel zal de dochter Sion's bevrijd worden; maar nu, o Assur! verzamel uw benden! De richter Israël's zal geslagen worden. Maar gij, huis van Efraat! zult nog een redder leveren. Met dit doel zal Jahwe Israël en Juda in 's vijands hand geven, en de broeders van dien toekomstigen vorst zullen terugkeeren met de kinderen Israël's."

De vermelding (IV: 10) van Babel voor het oord, waarheen de dochter Sion's weggevoerd zal worden, in plaats van Ninevé, blijft moeilijk. Maar indien de profetie van Micha door een geestdrijver uit het Chaldeeuwsche tijdvak in den vorm is gebracht, waarin wij haar nu bezitten, dan is het niet onmogelijk, dat Babel door deze er hier ingevoegd is.

Het resultaat is dus: IV: 1—7, 11—13 zijn een ingeschoven stuk en Micha heeft in III: 12, IV: 8—10, 14, V: 1 enz. den ondergang van Jeruzalem voorspelt, dat door Migdal-Eder, en dien van David's huis, dat door Saul's geslacht zou vervangen worden.

Dat deze slotsom zeer belangrijk is, zal niemand ontkennen; maar des te meer zal men stevigheid voor de grondslagen der onderzoekingen eischen. Een paar bedenkingen moeten wij nog oplossen.

1°. Is het waarschijnlijk, dat in de achtste eeuw het huis van Saul nog aanhangers gevonden heeft en dat Migdal-Eder hier als plaats van afkomst van dien vorst genoemd wordt? Ik voeg deze twee vragen bijeen, omdat ze tegelijk beantwoord kunnen worden, namelijk door verwijzing naar Gen. XXXV: 6—8, 16—22 (vs. 16 volgde oorspronkelijk op vs. 8), waarin vermeld worden: de oprichting van een altaar te Bethel, de dood van Debora en haar begrafenis bij den „eik des geweens", de dood van Rachel en haar ter-aarde-bestelling onder den naar haar genoemden *mazzeba*, de aankomst te Migdal-Eder en Ruben's schanddaad. — Indien dit verhaal historie bevatte, zou het, zooals vanzelf spreekt, niets ophelderen van de eeuwen na Saul, maar daar het eene legende is, moet de belangstelling des schrijvers in de plaatsen, die hij noemt, verklaard worden. Dit geschiedt het best, wanneer wij er aan denken, dat deze landstreek het tooneel der werkzaamheid van Saul was. [Is die „eik des geweens" misschien de tamarisk, waaronder hij zat, toen hij het doodvonnis over Achimelech en zijne priesters uitsprak? 1 Sam. XXII: 6 vgg.] Het verhaal, dat Ruben zijns vaders huwelijksbed ontwijdde, terwijl Israël in Migdal-Eder woonde, is nu verklaarbaar. Immers die ontwijding moet rekenschap geven van het feit, dat Ruben, de oudste stam, niet de voornaamste is geweest en bij anderen achterstond. De ware reden nu, waarom Ruben geen invloed heeft gehad, is deze geweest, dat hij zich van het stammenbond heeft losgemaakt, en dat dit onder Saul's regeering geschied is, leert ons 1 Kron. V: 10. Hierover handelt ook het oudste bestanddeel van Num. XVI maar zonder tijdsbepaling.

Gen. XXXV doet ons zien, hoe Saul's regeering geenszins zonder op het nageslacht indruk te maken is voorbijgegaan. Dat vele zijner tijdgenooten zeer aan hem gehecht waren, blijkt uit het koningschap van den onbeduidenden Isboseth en den opstand van Zeba; dat die verknochtheid lang heeft geduurd toonen de uitvoerige berichten over hem in het boek Samuel's. Het is toch van groote beteekenis, dat daar twee legenden over zijne verwerping als koning gevonden worden; want het is een bewijs, dat het nageslacht behoefte gevoelde Samuel, die zich tegen hem aangekant had en hem had doen vallen, te rechtvaardigen. Die groote belangstelling in een man, die toch waarschijnlijk niet langer dan zeven jaar geregeerd heeft en wiens zoon reeds na eene tweejarige heerschappij zonder roem viel, is een teeken,

dat men zich bij voortduring met hem bezig hield en dat hij dus vele vrienden had.

Dit laat zich ook zeer goed verklaren. Men zegt gewoonlijk, dat David voor het nageslacht het ideaal van een koning is geworden en dat de Judeërs, wanneer zij in verdrukking waren, naar zijn regeering terugzagen met verlangen, dat die gulden eeuw wederkeeren mocht. Maar zoo in 't algemeen gezegd, is dit niet waar. De afval der tien stammen van Rehabeam was grootendeels door profeten bewerkt, en de oproerlingen in het noorden hadden zeker hunne geestverwanten in het zuiden. Wanneer ieder Judeër zoo innig aan David's huis was gehecht, hoe was het dan mogelijk, dat Athalja zich zes jaar op den troon heeft kunnen handhaven en Joas en Jerobeam II vele jaren achtereen ook over Juda den schepter gezwaaid hebben. Het gros des volks was aan David's huis gehecht, en verscheidene profeten zien insgelijks naar zijne dagen terug; het was dan ook een tijd van roem voor Israël geweest. Maar niet iedereen was hierin eenstemmig. Zeker verwachtte de dichter van Deut. XXXIII, die van Juda zong: „Hoor, Jahwe! naar Juda's smeeking en laat hem weer met zijn volk vereenigd worden!" en die de edelste gaven over het hoofd van den vorst van den stam Jozef afsmeekte, zeker verwachtte hij niet, dat geheel Israël onder een afstammeling van David vereenigd zou zijn. Evenmin schijnt dat het vooruitzicht van den dichter der Bileam's-legende geweest te zijn, toen hij van den star zong, die uit Jakob zou opgaan. Vooral hadden de strenge Mozaïsten vele grieven tegen den tijd van David en Salomo, en ook tegen den tempel. De regeering van Saul, den burger-koning, was menigeen meer naar den zin dan die der vorsten uit David's huis, met hunne harems en strijdwagenen, paleizen en hofhoudingen, volkstellingen en verbonden met buitenlandsche volken. Dat de gestrenge Mozaïsten van Micha's dagen over Achas ontevreden waren, was niet onnatuurlijk. Het is dus geen wonder, dat een man, vijandig tegen David's huis en tegen het afgodisch Jeruzalem en legitimist in zijn hart, van de herstelling der eerste dynastie heil verwachtte.

En zulk een man was Micha. Hij was niet slechts een landbewoner, maar hij haatte de steden en voorspelde, dat zij allen verdwijnen zouden, evengoed als strijdwagenen, toovenaars en afgoderijen (V: 9—13); en hoe heftig hij tegen Jeruzalem was ingenomen, blijkt vooral uit het begin van zijn godspraak. „Jeruzalem

is de zonde van Juda!" (I: 5) De voorspelling van den val dier verfoeilijke stad is bij hem de hoofdzaak (I: 9, 12). Het is dus zeer begrijpelijk, dat hij wel de zegepraal van Jahwe beschrijft, maar niet zijn voortdurend wonen op den Sion, zooals hij hem ook niet uit Sion, maar uit den hemel ten gericht laat komen (I: 2—4). De toekomstige verblijfplaats des vorsten zou daarom ook niet Jeruzalem maar Migdal-Eder zijn.

Wat de naam Efrata beteekent, is op menige plaats raadselachtig, maar onze verklaring van Micha IV: 8 en V: 1 heldert daaromtrent wel iets op. De interpolaties toch van de woorden „heuvel der dochter Sion's" en „lehem" zijn geenszins toevallig ontstaan. Dat de profetie van Micha diepen indruk gemaakt heeft, toont ons het bericht van Jer. XXVI: 18; maar na de ballingschap, toen de schriftgeleerden in de profetische uitspraken een verzameling van voorspellingen zagen en dezen dus in elkaar moesten sluiten, werd de profetie van Micha ergerlijk, tenzij men ze verdraaide. Zij hebben toen Migdal-Eder tot den heuvel der Jeruzalemmers gemaakt (het zuidelijk deel van den Moria) en Beth-Efraat tot Bethlehem Efrata. Op die manier liet men Micha voorspellen, dat de Messias uit David's huis zou komen, wat met de leer der overige profeten overeenstemde. Daardoor werd het dus de geijkte leer om onder Efraat Bethlehem te verstaan, en werd dit niet slechts in de beide plaatsen van Genesis, 1 Sam. XVII: 12, en Joz. XV: 59, volgens de lezing der LXX, er ingevoegd, maar ook in het boek Ruth, dat begint met David's voorvaderen in Bethlehem Efratieten te noemen en dat op de lippen des volks een zegenwensch legt (IV: 11), waarin Efrata en Bethlehem met elkaar in parallelisme voorkomen.

In de ware beteekenis, overeenkomende met het gebruik in Genesis en Micha, komt de naam Efrati slechts voor van Elkana, die uit Rama der Soefieten was en een Efratiet heet (1 Sam. I: 1). De naam *Efraïm* (in duali) is waarschijnlijk van *Efraat* „vruchtbaarheid" afgeleid, zooals uit het gentile *Efrati* blijkt, en het schijnt dus, dat er twee landstreken waren, die zoo heetten en wier gezamenlijke bewoners de naam van *Efratiem* droegen. Nu is uit die twee Efraat's de naam Efraïm, als naam van een der machtigste stammen van het noorden gevormd. Op welke wijze is moeilijk te zeggen, maar de naam schijnt vrij jong te zijn. Onverklaarbaar zou het zeker zijn, wanneer een land-

streek bij Bethlehem, dus bezuiden Jeruzalem, in het hart van het koninkrijk Juda, haar naam aan den hoofdstam van het noordelijk rijk had gegeven. De bewoners van de streek bezuiden Bethel daarentegen, o. a. het geslacht van Saul, werden reeds in David's tijd gerekend tot „het huis Jozef's" (2 Sam. XIX: 21 vgl. met XVI: 5). Dat het gebergte bewesten die landstreek „het gebergte van Efraïm" heet, wordt op die wijze niet zoo vreemd als het is, wanneer wij aannemen, dat de naam van Efraïm tot aanduiding van een bepaalden stam, o. a. nevens Benjamin, zeer oud was.

De onderstelling, dat de schriftgeleerden in sommige bijbelverzen stelselmatig Efraat naar Bethlehem verplaatst hebben, schijnt willekeurig, maar sedert Geiger's *Urschrift u. s. w.* weten wij, dat wij zoo iets gerust aannemen mogen. De schriftgeleerden hebben wel meer omvattende veranderingen gemaakt! De eenige vraag is slechts, of deze onderstelling noodzakelijk is, dan of de verwarring in het gebruik van den naam *Efrati* op eenvoudiger wijze verklaard kan worden.

Harlingen, Juni 1871. H. OORT.

GETALLENSYMBOLIEK IN DE KANONIEKE EVANGELIËN.

Dat er in het Nieuwe Verbond getallensymboliek gevonden wordt, daarvan strekt Openbaring 14: 18, met den door het getal 666 symbolisch aangewezen naam van keizer Nero ten bewijze. Dat hetzelfde verschijnsel ook elders in de apokalyptische literatuur niet te vergeefs behoeft gezocht te worden, blijkt uit de Prophetie en hemelvaart van Mozes, X: 33, 34, waar de door den schrijver bedoelde persoon schuilt onder den naam *TAΞO*, dien Volkmar verklaart als Rabbi Akiba. Maar dat er ook in andere dan apokalyptische geschriften, dat er in een evangelie naamcijfers zouden gelezen worden, daaraan is nog weinig met ernst gedacht. In de Theologische Jahrbücher van 1854 sprak Dr. Egli het vermoeden uit, dat het getal 153 in Joh. 21: 11 eenen naam, en wel dien van Simon Jona, zou bevatten. De becijfering evenwel van dien naam bevestigde zijn vermoeden niet. In 1864 droeg Volkmar als zijn gevoelen voor, dat de naam moet zijn: Simon Bar Jona Kepha, wat werkelijk het getal 153 oplevert, indien men namelijk Kepha zonder י schrijft, en de שׂ en שׁ als twee letters beschouwt, zoodat er 23 letters in het alphabet komen, die dan naar hare volgorde als zoo vele cijfers van 1 tot 23 gebruikt moeten worden. In 1867 handhaafde Volkmar deze zijne becijfering als de ware oplossing van het raadsel, in zijne Mose Prophetie und Himmelfahrt, blz. 61, 62, in weerwil van de onnauwkeurigheid, dat de י uit Kepha bij de becijfering buiten rekening gelaten wordt, zoo als in de tweede uitgave van Meijers Exeg. Handbuch van 1865 bij Joh. 21: 11 was opgemerkt.

Ware er op Volkmars berekening niets anders aan te merken dan het verwaarloozen van die eene י, ik zou met hem gelooven, dat men, met het oog op het cijfer 666 en keizer Nero, daarover veilig heen mag stappen. Maar ik kan geenen vrede hebben

met het denkbeeld om in Johannes 21, indien daar getallensymboliek schuilt, den naam van den visscher Petrus, onder welken vorm dan ook, te zoeken. Toch komt mij die plaats merkwaardig genoeg voor om er opzettelijk bij stil te staan, te meer omdat ik meen, dat zij niet de eenige in het Johannesevangelie is, waar men eenen onder een cijfer verborgen naam mag vermoeden. Met even veel, ja met meer regt toch laat zich dat denken van het verhaal der spijziging van de 5000. En daar dit verhaal niet alleen in het Johannesevangelie, maar in alle vier evangeliën te lezen staat, en bij Mattheus en Markus zelfs een ander verhaal van eene spijziging van vierduizend personen naast zich heeft, zoo wordt de vraag naar de getallensymboliek bij Johannes eigenlijk eene vraag naar de getallensymboliek in onze kanonieke evangeliën.

Dat het verhaal van de verschijning des Heeren bij het meer van Galilea en de rijke vischvangst aldaar een symbolisch verhaal is, kan, naar ik meen, redelijker wijze niet betwijfeld worden. Al de verhalen van verschijningen des verrezenen in het vierde evangelie dragen een symbolisch karakter, en dienen om elk een groot denkbeeld in den geest van den evangelist uit te drukken. Wanneer Jezus zich aan de treurende Magdalena vertoont, dan is het om haar toe te roepen: Raak mij niet aan; want ik ben nog niet opgevaren tot mijnen Vader. Maar ga naar mijne broederen en zeg hun, dat ik opvaar! Met andere woorden: Mijne lichamelijke tegenwoordigheid moet het niet zijn, waaraan gij u vastklemt. Die moet gij missen. Wat gij van mij houden kunt, zal datgene zijn, wat van mij bij u blijft, nadat ik met mijne lichamelijke persoonlijkheid van u zal zijn weggegaan. Weet dit zelve en verkondig het aan anderen! Komt Jezus op den avond van dienzelfden dag bij zijne discipelen, dan blaast hij over hen en zegt: Ontvangt den heiligen geest, en volbrengt als mijne discipelen dezelfde zending in de wereld, die ik als dienaar en gezant van mijnen Vader heb volbragt. Dat is met andere woorden hetzelfde, als wat Paulus uitsprak, toen hij zeide: De tweede Adam is geworden tot levendmakenden geest, de heilige geest in de harten van Jezus discipelen, door hem opgewekt en medegedeeld, is de Christus, die bij hen blijft, en hen hunne taak als wekkers van geestelijk leven in de wereld leert volbrengen. Worden deze twee verschijningen door den evan-

gelist op éénen en denzelfden dag geplaatst, zij zijn dan ook inkleedingen van twee gedachten, die onafscheidelijk bij elkander behooren, zoodat de tweede wel niet lang na de eerste tot bewustheid komen kon.

De derde verschijning, waarbij Thomas op den voorgrond treedt, wordt gezegd acht dagen na de eerste twee te hebben plaats gevonden. In het verhaal daarvan is het slot, waarom het te doen was: Gij gelooft, omdat gij mij gezien hebt. Goed; maar zalig zij, die niet gezien hebben en toch gelooven! Hier wordt duidelijk gepredikt, dat het geloof aan den Christus, hetwelk op de aanschouwing van den lichamelijken Jezus als op eenen onmisbaren grond meent te moeten rusten, lager staat dan het geloof, dat den geheelen lichamelijken persoon van Jezus missen kan en genoeg heeft aan den Christus, zoo als hij als levendmakende geest in de zijnen leeft. Dat is geheel in den trant van den schrijver van het geestelijk evangelie, die met de lichamelijke geschiedenis van Jezus zoo gansch vrij en onafhankelijk te werk gaat, weglaat wat hem niet dienen kan, en wat hij mededeelt, zoo inkleedt, omkneedt en verwerkt, als hij het gebruiken moet, die de overlevering welke hij kent, niet eenvoudig wedergeeft, maar in zooverre en zoo opneemt als zij hem dienen kan tot vorm waarin hij den geest zijns Heeren aan zijne lezers toont.

Dit hoofddenkbeeld van het derde verschijningsverhaal kon natuurlijk eerst ter sprake komen, toen Jezus als de Christus gepredikt werd in eenen kring buiten den omvang van Zijne persoonlijke werkzaamheid gelegen, maar het werd vooral van beteekenis, toen het geslacht, in welks midden Jezus geleefd en gewandeld had, van het tooneel begon te verdwijnen en de kinderen, die hem niet meer gekend hadden, in de plaats traden van de vaderen, die hem nog hadden aanschouwd. Dit motiveert ten volle het latere tijdstip der verschijning.

En nu, nog later, en wel een onbepaalden tijd later volgt in ons kanoniek Johannesevangelie de vierde en laatste verschijning. Dat het verhaal daarvan oorspronkelijk niet bij het evangelie behoorde, is duidelijk genoeg aan het slot, 20: 30, 31, te zien. De inhoud valt ook niet binnen de grenzen van het bestek, aangewezen door de woorden: Deze dingen zijn geschreven, opdat gij gelooft, dat Jezus is de Christus, de zoon Gods, en geloovende het leven hebt in zijnen naam. Immers, wat bij die

laatste verschijning voorvalt en gesproken wordt, heeft geene regtstreeksche en opzettelijk bedoelde betrekking op het wezen van den Christus, zoo als hij na dood en verrijzenis den zijnen nabij blijft, en evenmin op hetgeen vereischt wordt om in Jezus als den Christus, den zoon Gods, te gelooven. Wat hier in hoofdst. 21 ter sprake komt, raakt de plaats, den kring, waar, waarbinnen de discipelen werken moeten, en de lotgevallen van een paar van hen. Wij worden dus met onze gedachten kennelijk weer in een later tijdperk verplaatst.

De man, die dit laatste verhaal bij wijze van aanvulling met het evangelie verbond, is blijkens 21: 24, 25 een ander dan de schrijver van het evangelie. Hij kan zelve de schrijver van het verhaal zijn, maar ook eenvoudig de redakteur. Het eerste is niet onmogelijk; want de taal van hoofdstuk 21 heeft eigenaardigheden genoeg om de stelling te wettigen, dat het zoo, als het thans voor ons ligt, niet van de hand van den evangelist zal zijn. Het laatste is echter even zeer mogelijk; want de redakteur zou het verhaal, het werk van een man uit dezelfde school als de evangelist, hebben kunnen vinden. Dit gaat ons evenwel thans niet aan. Wat van meer belang mag heeten, is dit, dat hij, die hoofdst. 21 achter 20 heeft geplaatst, het verhaal van den evangelist heeft willen voortzetten, en zijnen medechristenen eene les mededeelen, die zij na de reeds in hoofdst. 20 gegevene nog noodig hadden. Hoe blijft de Christus? Op welken grond moet men in hem gelooven? dat wist men reeds. Dus bleef deze vraag over, die weldra eene overwegende beteekenis kreeg: Wie moeten tot het geloof gebragt worden?

Dat werkelijk deze vraag het hoofdthema van het verhaal in Joh. 21 uitmaakt, blijkt uit den inhoud. Er waren op zekeren dag zeven mannen bij elkander aan den oever van het meer van Galilea. Vijf van die zeven worden met name genoemd, de twee anderen niet. Allen waren discipelen van Jezus, en Petrus treedt als de hoofdpersoon op. Hij verklaart te willen gaan visschen, en de anderen gaan met hem mede. Den geheelen nacht werken zij zonder vrucht, maar in den morgenstond ontvangen zij van Jezus, die hen van het strand toespreekt, maar zonder dat zij hem kennen, het bevel om het net aan de andere zijde van het schip te werpen. Zij doen het en het net loopt zoo vol, dat zij het niet weer binnen boord kunnen halen. Aan deze uitkomst erkent de geliefde discipel, dat hij, die het bevel ge-

geven heeft, de Heer moet zijn, en deelt dit mede aan Petrus, die onmiddelijk op dien wenk handelt.

Nadat dit vooraf is gegaan, volgt de maaltijd, waarop Petrus den last ontvangt om de kudde zijns Heeren te weiden, en de voorspelling, dat hij den marteldood zal sterven, terwijl de geliefde discipel zal blijven totdat de Heer komt.

Het is duidelijk, dat de gansche inhoud van het verhaal slaat op het werk van de discipelen als getuigen van Jezus, en op het lot, dat een paar hunner daarbij te wachten staat. En daar de visscherij de inleiding vormt tot het volgende, ligt het voor de hand aan het menschen-visschen te denken, en het verhaal zoo te verstaan, dat Petrus na Jezus heengaan en opstanding verklaart zich aan zijn werk als prediker te willen geven, en dat nu ook de anderen met hem de handen aan het werk slaan. Hebben wij nu tot zulk eene opvatting het recht, dan volgt ook, dat de twee zijden van het schip twee verschillende kringen zijn, binnen welke de evangelieprediking wordt ondernomen. Petrus is de man, met wien wij te doen hebben. Hij begon het groote werk. Maar dat begin werd onder de Joden gemaakt. Het werken onder de Joden moet dan het visschen zonder vrucht in den nacht zijn. Maar dan is ook de andere zijde van het schip een andere, niet joodsche, maar aan den joodschen grenzende kring, waar men wist dat Petrus met anderen bezig is geweest. Met het oog op Handelingen X, waar Petrus tot Cornelius gaat, op Hand. 13, waar Paulus te Antiochië in Pisidië aan de zonen van Abrahams geslacht en allen, die God vreezen, verzekert, dat het woord des heils tot hen gezonden is, en op Hand. 15, waar gezegd wordt, dat de door Paulus uit de Heidenen bekeerde christenen door de apostelen verpligt zijn tot het onderhouden der zoogenaamde noachietische geboden, voor de proselyten der poorte bestemd — met het oog op die verschillende verhalen denken wij aan de proselyten als dezulken, die zich aan de andere zijde van Petrus schip bevonden en in zijn net gevangen werden, nadat de prediking onder de Joden vruchteloos gebleven was.

Vatten wij nu het verhaal zoo op, dan wordt de laatste les, die de discipelen volgens den verhaler van den verrezen heer ontvangen, deze: Ga met uwe evangelieprediking tot de proselyten, daar zal zij vruchtbaarder zijn dan onder de Joden. Dit bevel, waarnaar zij aanvankelijk handelen, zonder te weten, dat

het een bevel des Heeren is, wordt hun door de uitkomst als zoodanig kenbaar, zoo als volgens Paulus' verklaring Gal. 2: 7—9 bij de prediking onder de heidenen werkelijk geschiedde.

Het gevoelen, dat hoofdstuk 21 het werk zou zijn van eenen petrinist, die den in het Johannesevangelie te veel teruggezetten Petrus weer op zijne plaats als hoofd der apostelen wilde herstellen, kan ik niet deelen. Petrus staat hier immers niet boven Johannes. Hij verneemt veelmeer eerst van dezen, dat het de Heer is, en hij ontvangt zelfs van den Heer eene strenge teregtwijzing, omdat hij vraagt: Wat zal deze? En terwijl Petrus den Heer in den marteldood moet volgen, mag Johannes blijven totdat de Heer komt. Petrus staat in Joh. 21 eenvoudig op zijne historische plaats als de man, die de eerste onder de twaalve was en het eerst tot proselyten ging.

Maar genoeg om te doen zien, waarom ik meen aan het verhaal van Petrus rijke vischvangst een symbolisch karakter te moeten toekennen. Dat er daarom getallensymboliek in dit verhaal zou moeten zijn, volgt nog niet van zelve. Tot het vermoeden, dat het zoo is, bragt mij de overeenkomst tusschen dit verhaal en dat van de spijziging der 5000. Daar vond ik getallensymboliek, en meende ze daarom in Joh. 21 te mogen zoeken.

Tusschen het verhaal der spijziging van 5000 mannen en dat van Petrus rijke vangst zijn verschillende punten van overeenkomst. In beiden is sprake van eenen maaltijd, in beiden worden brood en visch genoten, in beiden ook vinden wij het heilig zevental, verdeeld in vijf en twee. Bij de vischvangst zijn er zeven leerlingen, van welke vijf met name genoemd worden, en twee eenvoudig anderen zijn; bij de spijziging zijn vijf brooden en twee visschen, en dat niet slechts bij Johannes, maar ook bij alle andere evangelisten. Zelfs staat de tegenstelling tusschen de twee zijden van het meer in het spijzigingsverhaal parallel met die tusschen de twee zijden van het schip in dat van de vischvangst.

Deze tegenstelling nu van de twee zijden van het meer wijst niet op de Joden tegenover de proselyten, maar op de Joden tegenover de heidenwereld, en de bijzonderheid, dat de 5000 aan de overzijde van het meer in de woestijn gespijzigd worden, wijst aan, dat deze groote schare de heidenwereld vertegenwoordigt, terwijl de twaalf korven overschot ons zeggen, dat er van Jezus geestelijke spijze voor alle 12 stammen van Israël genoeg

zal overblijven, al wordt ook eerst de gansche heidenwereld daarvan verzadigd.

Dat getal 12 van de korven vol overschot is dus reeds eenigermate getallensymboliek. En staat dit vast, dan is te vermoeden, dat het andere getal 5000 evenzoo moet worden beschouwd. Dat getal moet de geheele heidenwereld aanduiden. En dat doet het ook volkomen. Wij letten er op, dat wij geen rond getal 5000 moeten hebben, maar een cijfer, dat nabij de 5000 komt. Immers niet alleen Johannes maar ook Mattheus en Lukas schrijven *ὡσει* 5000. Alleen Markus laat dat *ὡσει* weg. Schrijf nu *ἁπαντα τα ἐθνη* en beschouw de letters als cijfers, dan hebt gij 1000 + 80 + 1000 + 50 + 300 + 1000 en 300 + 1000 en 5 + 9 + 50 + 8 d. i. 4802, wat zeer goed strookt met *ὡσει* 5000. Schrijft gij daarentegen *παντα τα ἐθνη*, dan hebt gij duizend minder, en de variant van de spijziging der 4000 is tevens verklaard. Dat dit verhaal van de spijziging der 4000 oorspronkelijk eene variant geweest is, die later, toen de symbolische beteekenis daarvan niet meer verstaan werd, tot een duplikaat is vergroeid, is nog aan enkele trekken te zien. Er zijn óf, zoo als bij Mattheus, zeven brooden en eenige vischjes, óf, zoo als bij Markus alleen zeven brooden. De schare, die spijze ontvangt, bedraagt een rond getal van 4000, en het overschot is ook 7 manden. Dat alles is tamelijk onverschillig, wanneer de schrijver eenvoudig eene wonderdaad heeft willen verhalen; maar van het symbool zijn de trekken reeds half uitgewischt.

Gelijk nu *ὡσει* 5000 bij de wonderbare spijziging een naamcijfer zijn, zal het getal 153 dit eveneens moeten zijn in het op soortgelijke leest geschoeide verhaal van de wonderbare vischvangst. Maar als wij den naam zoeken, dan kunnen wij Volkmars meening niet deelen, dat hier die van den visscher Simon Bar Jona Kepha zou schuilen. Was het geheele verhaal geschreven met het doel om Petrus te verheerlijken, dan mogt er tot zulk een vermoeden aanleiding zijn. Maar wat zou het zelfs dan nog worden, dat de visscher gevangen wordt in zijn eigen net? Volkmar heeft zich niet losgemaakt van de gissing van Dr. Egli, en is daardoor op het dwaalspoor gebragt. Hij heeft gelet op Joh. 1: 43, waar hij had moeten zien op Joh. 21. Daar blijkt ten duidelijkste, dat indien er in het getal 153 een naam schuilt, dit niet de naam kan zijn van den vis-

scher, die reeds duidelijk genoeg genoemd is, maar dat het moet zijn de naam van de soort van visschen, die aan de andere zijde van het schip in het net geloopen zijn. En wij zagen, dat hier aan proselyten gedacht moet worden. Welnu, de schrijver is een Griek en denkt en schrijft Grieksch. Even als bij de 5000, zullen wij dan ook bij de 153 met grieksche lettercijfers moeten rekenen. Maar de naam der proselyten is een joodsche, die welbekend is. In den Talmud heeten de proselyten גֵּרִים, (zie Lightfoot Opera II p. 358). In de Mischna, (Suhrenhusius I p. 101) worden naast de Joden vermeld de גֵּרִים als staande tegenover de גּוֹיִם. Juist met zulke proselyten, die geene heidenen meer zijn, in hunne verhouding tot de Joden nog van dezen onderscheiden worden en tegenover hen staan, hebben wij naar den geest van ons verhaal te doen. Schuilt hier een naam, dan zal het de naam גרים moeten zijn. Denk nu aan eenen man van grieksche afkomst, die ook als hij eenen conventionelen naam van vreemden oorsprong bezigt, dien met zijn alphabet schrijft, dan hebt gij den naam γϱιμ d. i. $3 + 100 + 10 + 40 = 153$, wat volkomen strookt.

De schrijver van Joh. 21 verhaalt ons dus in symbolischen trant: Nadat de apostelen eenen tijdlang vruchteloos onder Israël gepredikt hadden, wendden zij het over eenen anderen boeg. Zij gingen tot de proselyten en wonnen voor het koningrijk Gods aanzienlijke proselyten, en deze gezegende uitkomst bragt hen tot de overtuiging, dat zij in den geest en naar den wil des Heeren hadden gehandeld, toen zij de grenzen van het Jodendom overschreden en in het Godsrijk bekeerlingen uit de heidenen opnamen, die reeds vroeger min of meer tot Israël waren toegetreden.

Uit het besprokene meen ik deze slotsommen te mogen maken.

1°. In alle evangeliën is even als in de Openbaring getallensymboliek te vinden, en wel in het verhaal van de spijziging der 5000, dat in alle evangeliën te lezen staat.

2°. Dat verhaal is oorspronkelijk geschreven met de volle bewustheid, dat daarin geen geschiedverhaal, maar opzettelijke symbolische inkleeding van een christelijk begrip, van eene waardering van Jezus als Heiland der wereld — niet alleen der Joden — werd gegeven.

3°. Dit verhaal kan niet ontstaan zijn vóór de dagen van Pau-

lus' en anderer vruchtbare prediking in den breeden kring der heidenwereld, en behoort daarom noodwendig tot de jongere bestanddeelen der evangeliën.

4°. Van dat verhaal hebben aanvankelijk twee vormen bestaan, verklaarbaar uit de tweeërlei wijze, waarop men in het Grieksch den naam der geheele heidenwereld plagt te schrijven.

5°. De tweede vorm van het verhaal, uit de formule *παντα τα ἐθνη* ontstaan, is allengs vergroeid, heeft, toen de symbolische beteekenis niet meer verstaan werd, zijne symbolische karaktertrekken voor een deel verloren, en is eenvoudig een wonderverhaal geworden.

6°. Het verhaal van de spijziging der 4000 is dus, zoo als wij het thans lezen, van lateren oorsprong dan het andere, dat van ongeveer 5000 spreekt.

7°. De beide vormen van het spijzigingsverhaal zijn in eenen niet joodschen kring, te midden van grieksch denkenden en sprekenden ontstaan.

8°. Het johanneisch verhaal van Petrus' wonderbare vischvangst is eveneens opzettelijke symboliek, niet afkomstig van den evangelist, maar van iemand van dezelfde geestesrigting met hem.

9°. Dat verhaal is in Joh. 21 niet in zijnen oorspronkelijken vorm te vinden. Het kan afkomstig zijn uit eenen joodsch-christelijken kring, onder eenen vorm, waarin wij het welligt bij Lukas 5: 1 vv., ontmoeten maar is door den verhaler bij Johannes in zijnen geest en tot zijn doel omgewerkt.

10°. De getallensymboliek, bij hem alleen te vinden, kan reeds aanwezig geweest zijn in den vorm, waarin hij het verhaal vond. Evenwel kan zij ook zeer goed zijn werk zijn. In 't geheele Johannesevangelie komen gedurig hebreeuwsche benamingen voor, die de schrijver bezigt, terwijl hij toch toont Grieksch te denken en er telkens de vertolking bijvoegt. Bij zulk eenen schrijver of diens geestverwant is het niet vreemd het hebreeuwsche גרים te ontmoeten, terwijl de letters als grieksche gedacht en als zoodanig naar griekschen trant becijferd worden.

L. S. P. Meijboom.

BOEKBEOORDEELINGEN.

HET PAULINISCH EVANGELIE. *Critisch onderzoek van het Evangelie naar Lucas en zijne verhouding tot Marcus, Mattheus en de Handelingen. Door* J. H. Scholten, *hoogleeraar te Leiden.* Leiden 1870. 480 bl.

Toen de hoogleeraar Scholten eenige jaren geleden zijn critisch onderzoek naar het vierde Evangelie in het licht gaf, schetste hij in hoofdtrekken zijne zienswijze omtrent de onderlinge verhouding en samenstelling der synoptische Evangeliën, en legde tevens zijn voornemen aan den dag om daarvan later in bijzonderheden rekenschap te geven. Aan dat voornemen getrouw verrijkte hij de wetenschap met de uitgave van „het oudste Evangelie," waarin hij de verhouding van Mattheus en Marcus naspoort. Zoo bleef de behandeling van Lucas over om het critisch onderzoek te voltooien. Het was te verwachten van zijn onvermoeide vlijt, dat hij niet rusten zou, tot dat het ontbrekende zou zijn aangevuld. De uitkomst heeft aan die verwachting beantwoord. Voor ons ligt „het paulinische Evangelie" dat een critisch onderzoek bevat van het Evangelie naar Lucas, en zijne verhouding tot Marcus, Mattheus en de Handelingen.

Wie belangstelt in het veelomvattend en ingewikkeld synoptisch vraagstuk, verblijdt zich dat het aan een geleerde als prof. Scholten vergund werd, om hieraan zijn tijd en krachten te besteden en den langen doornigen weg ten einde toe te vervolgen. Zijn naam bezit een te goeden klank op wetenschappelijk gebied, dan dat men zich niet verplicht zou gevoelen, om van zijne nasporingen en resultaten met nauwkeurigheid kennis te nemen. Verdiende het „oudste Evangelie" de belangstelling

van den geleerde ter wille van het netelig onderwerp dat daarin ter sprake werd gebracht, het „paulinisch Evangelie" behoeft daarbij niet achter te staan. Het wijst aan Lucas zijne plaats aan in de volgorde der Evangeliën, bepaalt de verhouding, waarin hij staat tot Mattheus en Marcus en laat hem optreden als apologeet van het Paulinisme tegen het Judaïsme en het Joodsch christendom. Beginnen wij ons verslag met een algemeenen blik op het derde Evangelie.

Onder de vrienden en medewerkers van Paulus, gedurende diens gevangenschap te Rome, bevond zich zekere Lucas. De overlevering noemt dezen als den schrijver van het derde Evangelie en van het boek der Hand. Irenaeus was de eerste die beide aan Lucas toeschreef. Na hem erkende Clemens van Alexandrie de echtheid van het Evangelie. Tertullianus noemt den schrijver geen „apostel" maar een „apostolicus non magister sed discipulus," een volgeling van Paulus met wiens Evangelie hij het zijne in overeenstemming bragt. Ten onrechte gebruikt Marcion het derde Evangelie als een wapen tegen de apostelen. De leerling gaat hier verder dan zijn leermeester Paulus, op wien hij zich beroept. Even als Tertullianus noemt ook het fragment door Muratorius gevonden het Lucas-Evangelie het derde. Na dien tijd werd het algemeen erkend, in de oude Itala en Peschitto opgenomen, door Origenes en Eusebius onder de echte boeken gerangschikt en verkreeg het zonder eenige tegenspraak in den canon te Laodicea, te Hippo en later te Carthago zijne plaats. Gedurende de middeleeuwen en ook later in het tijdvak der hervorming hield men zich aan de bestaande traditien. Zijn deze betrouwbaar? Wat den schrijver van het Evangelie betreft is prof. Scholten van oordeel, dat hij niet in Joodsch-palestijnsche, maar in Hellenistische kringen te zoeken is. Onnauwkeurigheid in de geographie en andere bijzonderheden van Palaestina, antiquarische misvattingen en de toon, waarop hij van de Joden spreekt als eene hem vreemde natie [1]) verbieden in hem een Jood te zien. De onhistorische legenden omtrent Jezus, het vermelden van zeventig discipelen, van wie in den tijd van Paulus nog geen spoor aanwezig was, eindelijk, de onhistorische bestanddeelen in de levensschets van Paulus, met name de gebrekkige

[1]) Zie VI, 23, 26, waar hij spreekt van *οἱ πατέρες αὐτῶν*.

en legendarische voorstelling van diens bekeering maken het onwaarschijnlijk, dat de schrijver de reisgenoot van Paulus is geweest, die hier en daar in het boek der Handelingen in den eersten persoon verhaalt. De traditie hieromtrent is ongeloofwaardig. Haar ontstaan is te zoeken in den ontwikkelingsgang der Christelijke ideeën. Gelijk het joodsch-christelijk Evangelie zijn naam van Mattheus ontving, zoo ontleende het derde of paulinische Evangelie zijn naam aan den pauliner Lucas, een van Paulus minst beroemde tijdgenooten maar die juist van wege zijne mindere bekendheid boven anderen in aanmerking komen moest.

De plaats, waar het derde Evangelie ontstond, is onzeker. De Peschitto noemt Alexandrie, maar voor Rome pleit oneindig meer. De vraag naar den tijd, wanneer het geschreven is, is evenmin met zekerheid te beantwoorden. De schrijver stond volgens S. op een betrekkelijk grooten afstand in tijd van het tooneel der gebeurtenissen, door hem vermeld. Reeds is Jeruzalem verwoest, het joodsche volk gevankelijk weggevoerd, en onder de heidenen verstrooid. De parousie wordt niet meer als nabij gedacht maar naar eene meer verwijderde toekomst verschoven. De uitbreiding van het wondergebied, de toenemende objectiveering van oorspronkelijk symbolische verhalen enz., dit alles noopt tot het gevoelen, dat de evangelist niet veel vroeger kan geschreven hebben dan tusschen 90 en 100 en niet later dan a°. 138, en dat het ontstaan is „in een tijd, (toen de strijd tusschen „de joodsch-christelijke en de paulinische partijen nog in vollen „gang was, en nog geene sporen aanwezig waren van den eerst „later opkomenden en reeds bij Clemens Romanus bestaanden „toeleg, om door wederzijdsche concessiën de partijen te verzoenen.”

Is de overlevering vrij constant in het aanwijzen van Lucas als den schrijver van het derde Evangelie, laat zij ons in het onzekere betreffende de plaats waar en vooral den tijd wanneer het ontstaan is, des te meer gewigt moet er gehecht worden aan de gronden, waarop de echtheid ontkend en de tijd van zijn ontstaan bepaald wordt. Vooral het laatste hangt nauw te zamen met de opvatting van het karakter en de strekking van het Evangelie. Heeft Lucas zich van Mattheus en Marcus als bronnen bediend? Is het geschrift dat zijn naam voert, zuiver paulinisch of is het opgesteld met het doel om de tegenstelling op te heffen van de joodsch-christelijke en de paulinische

partij? Het antwoord, dat op deze vragen volgt, is natuurlijk beslissend voor de bepaling van den tijd waarin het derde Evangelie ontstaan is. Reeds dit noopt ons, om prof. Scholten bij zijn onderzoek van naderbij te volgen. Maar wie zou bovendien niet verlangend zijn te weten, wat de geleerde schrijver vaststelt aangaande de volgorde der synoptische Evangeliën, en hoe hij tot zijn resultaat komt? Wie wenscht hem niet te hooren over de strekking van het derde Evangelie, vooral waar zijn gevoelen, gelijk hier het geval is, strijdt met dat van een man als Baur?

Meer dan de echtheid van het derde Evangelie staat hier op het spel. Hier geldt het een door velen als juist erkend critisch resultaat en last not least! de geschiedenis van het oorspronkelijk christendom. De hoogleeraar ontveinst zich het gewicht van een en ander niet. Hij verwacht tegenstand niet slechts van „de mannen der oude school, die ongezind om „met hunne harmonistische schriftbeschouwing te breken, elk „nieuw gezichtspunt naar den maatstaf hunner eigene meenin„gen beoordeelen, maar ook van die voorstanders der nieuwere „theologie, die de critische resultaten van Baur en zijne eerste „volgers als juist erkend hebben." Natuurlijk is streng-wetenschappelijk onderzoek hierdoor plicht, want met de resultaten van prof. Scholten is de genetische behandeling der geschiedenis van het oorspronkelijk christendom gegeven. Zij komt hierop neder. Het historisch beeld van Jezus moet ontleend worden deels aan de spreukverzameling die in het canonieke Mattheus-Evangelie, zij het ook fragmentarisch nog voorhanden is, deels aan de korte schets, waarvan de oorspronkelijke gedaante nu eens bij Deutero-Mattheus dan weder bij Marcus doorschemert. Later zijn verschillende christologische beschouwingen ontstaan die in onze Evangeliën naar hunne tegenwoordige redactie worden teruggegeven. Vooreerst die der joodsch-christelijke gemeente, voor wie Jezus de Messias was, de beloofde Davidstelg, en bij wie de smaadheid van zijn kruisdood werd weggenomen door het geloof aan zijne opstanding en de verheerlijking van hem als den theocratischen koning, die te zijner tijd zou wederkomen, om het godsrijk onder Israël te stichten, waaraan dan verder de volken op de wijze der joodsche proselyten zouden deel krijgen (trito-Mattheus = Matth. canon, met meer particularistische, Deutero-Marc. = Marc. canon, met meer universalistische strekking in den reeds milderen geest van het petrinisme). Daarna komt het

Paulinisme met zijne voorstelling van het christendom als een nieuw verbond, van Jezus als den Zoon van God naar den geest, den Heiland der wereld, en met de opheffing van de grenzen die Israël als het volk der wet en de heidenwereld van elkander scheidden (Lucas-Evang. met de strekking om Jezus voor te stellen als den Christus, naar de opvatting van Paulus, en tegenover het in de schaduw geplaatste apostolaat der twaalve, de Heidenmissie te verheerlijken). Eindelijk de theologie naar Johannes genoemd en in het vierde Evangelie vertegenwoordigd. Met terzijdestelling van de eerste en laatste beschouwing spoeden wij ons, om aan de hand van den hoogleeraar, een onderzoek te doen naar het standpunt en de strekking van het Lucas-Evangelie.

Het is een erkend feit, dat de drie eerste Evangeliën in hunne berichten niet zelden met elkander in strijd zijn, en waar zij veelal letterlijk overeenstemmen, in andere opzichten tekstuëel van elkander afwijken. De harmonistiek, die dit verschijnsel beproefde te verklaren, is versleten. Toen men het geloof aan de theopneustie liet varen, werd de beteekenis van het verschijnsel ingezien, en werd een andere weg ter verklaring ingeslagen. Misschien, dacht men, heeft de eene Evangelist den ander gebruikt, zoodat Marcus den inhoud van Mattheus verkort en Lucas beiden weder heeft aangevuld. Hier werkte het geloof aan de traditioneele volgorde, maar waarom zou men zich daaraan houden? Eenmaal zich daarvan vrijgemaakt hebbende, had men de deur geopend voor allerlei uiteenloopende meeningen aangaande de prioriteit, die deze aan Mattheus, gene aan Marcus een derde aan Lucas boven Marcus toekende. Maar dan rees weder de vraag, of onze canonieke evangeliën wel in hun oorspronkelijken vorm tot ons gekomen zijn. Misschien hebben zij — althans sommige — verschillende bewerkingen ondergaan, en moeten deze in aanmerking worden genomen bij het onderzoek naar de onderlinge verhouding der synoptici. Met betrekking tot Lucas en zijne verhouding tot de twee andere synoptici is de stand der gevoelens aldus:

1°. Marcus compileerde uit Mattheus en Lucas (Griesbach de Wette Strauss, oudere Tubingsche school.)

2°. Lucas vult den arbeid van Mattheus (den Griekschen) en Marcus aan (Hug en and).

3°. Mattheus bediende zich van Marcus en Lucas (Volckmar).

Het verschil, dat zich hier openbaart, berust op de overtuiging van meerdere of mindere oorspronkelijkheid, die men aan den eenen Evangelist boven den ander meent te moeten toekennen. Wat bij het oordeel over Lucas vooral wegen moest, was de vraag, in hoe ver de hypothese van Baur en zijne school, dat dit Evangelie uit twee heterogene bestanddeelen is saamgesteld, gegrond zij. Scholten ontkent dit en ziet in Lucas den beslisten apologeet van het Paulinisme tegen het Judaïsme en het joodsch-christendom. Op dat standpunt kan natuurlijk van de prioriteit van Lucas boven Marcus of Mattheus geen sprake zijn.

Welken weg moeten wij inslaan om tot een gewenschte oplossing van dit vraagstuk te komen? De vergelijking der teksten is het middel dat voor de hand ligt. Nu zien wij het verschil in stijl, en onderzoeken van welken aard de afwijkingen der teksten zijn. Schuilt er soms een opzet achter het weglaten van dit woord of die zinsnede, het verplaatsen van dit bericht, en de uitbreiding van dat verhaal? Heeft het verschil van uitdrukking soms zijn grond in een verschil in leerstellige opvatting van het christendom? Dit alles te onderzoeken en te overwegen moge groote inspanning, uitgebreide taalkennis, een scherpen blik vereischen, niemand zal ontkennen, dat men op dien weg goede resultaten verwachten mag. Dien weg bewandelt prof. Scholten. Hij vergelijkt den tekst van Lucas met Marcus — aan wiens prioriteit voor Mattheus hij tegen Hilgenfeldt vasthoudt — daarna met Mattheus, let eerst op hetgeen Lucas met elk afzonderlijk daarna met beiden gemeen heeft en beschouwt ten laatste de pericopen, die alleen bij Lucas voorkomen.

Lucas en *Marcus*. Moet aan het spraakgebruik eene beslissende stem worden toegekend bij het bepalen der verhouding van den eenen Evangelist tot den ander, dan is het opvallend dat de derde Evangelist blijkbaar een grooteren woordenschat tot zijn dienst heeft, dan Marcus. Onderscheiden woorden komen alleen bij Lucas (hier en elders in het Evangelie, ook in de Hand. der app.) voor. Doet ons dit aan een Hellenistischen auteur denken, het gebruik der synoniemen bevestigt ons in dit gevoelen. Stijlverbetering is blijkbaar zijn streven. Waar Marc. (I, 23) spreekt van een *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* verbetert Lucas (IV: 33) *ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*. In III: 14 zegt Marcus: *καὶ ἐποίησεν δώδεκα* in beteren vorm schrijft Lucas: (VI: 13) *ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα*. Zoo zijn er meer proe-

ven te geven. Soms laat Lucas enkele woorden uit den tekst van Marcus weg, hetzij omdat hij de beteekenis daarvan niet begreep (Marc. I: 25, Luc. IV: 42 *ἀναστάς* weggelaten) hetzij om aramesche woorden als talitha kumi, amen, Gotgotha voor zijne niet-joodsche lezers te vermijden. Mag men aannemen, dat glossemata bewijzen zijn van eene latere redactie, dan erlangen de ophelderingen, die in den tekst van Lucas voorkomen, nu van zaken en woorden, dan van geographischen aard, een onmiskenbaar gewigt. Leggen de eersten hier minder gewigt in de schaal, de laatsten doen helder uitkomen, dat de Evangelist voor lezers schrijft, die met de localiteit van Paelestina niet bekend waren. Op zich zelf beschouwd is de uitgebreide tekst geen afdoend bewijs voor de latere redactie. Het is evenzeer mogelijk, dat de latere redactor den uitvoerigen tekst verkort heeft, als dat hij den eenvoudigen tekst dien hij voor zich had met de noodige ophelderingen heeft aangevuld. In het eerste geval kan Marcus als epitomator van Lucas en dus als de latere redactor beschouwd worden, in het laatste is Lucas de jongste. Wij staan hier bij een der verschilpunten tusschen Scholten en die critici, welke aan Mattheus en Lucas de prioriteit geven voor Marcus. Hier, even als in het „oudste Evangelie" meent de hoogleeraar in de glossemata het bewijs eener latere redactie te zien, niet alleen om den aard der glossemata zelven, maar ook in verband met andere eigenaardigheden in den stijl van Lucas. Niet altijd verstaat hij Marcus goed (Marc. I: 22 *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* de zedelijke macht der overtuiging in tegenstelling van de schoolgeleerdheid der schriftgeleerden. Luc. IV: 35 *ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει* de prediking van Jezus die met wondermacht gepaard ging). Ook straalt bij Lukas kennelijk de zucht naar vergrooting van Jezus wondermacht door. Als wij deze bijzonderheden bij de vergelijking der teksten van Marcus en Lucas samenvatten, dan rijst de vraag, of de afwijkingen in den stijl soms op eene leerstellige strekking berusten. Volgens prof. Scholten, is daarin de Pauliner bij Lucas te herkennen. Reeds de terminologie wijst hem aan in het gebruik van *εὐαγγελίζεσθαι* tegenover het gewone *κηρύσσειν*, van *ἀπεστάλην* in den zin van eene goddelijke zending. Maar vooral vertoont hij zich in den toeleg om de Heidenmissie tegenover joodsche bekrompenheid te verdedigen. Die toeleg wordt met verschillende proeven gestaafd, die tevens als zoo vele proeven van de scherpzinnigheid van den

hoogleeraar kunnen worden aangehaald. Het spreekt van zelf, dat de bewijskracht van allen niet even groot is. Zoo ergens dan loopt men hier gevaar, om te scherp te zien en den Evangelist iets toe te dichten, waarvan hij zich misschien bij zijne veranderingen in den stijl niet altijd is bewust geweest.

Is het uitgemaakt dat Marcus ten grondslag ligt aan Lucas, de vraag is, of het Proto-Marcus of Deutero-Marcus is. Enkele glossemata, die over het geheel aan Marcus vreemd zijn, en door Lucas, den vriend van glossemata, zijn weggelaten, wettigen het vermoeden, dat Lucas zich van proto-Marcus heeft bediend.

Gaan wij over tot de vergelijking der teksten van *Lucas* en *Mattheus*. Een vrij groot aantal plaatsen hebben beide met elkander gemeen. Ook hier bestaat een opmerkelijk verschil in den tekst. Bij Lucas komen woorden voor die elders niet worden aangetroffen. Soms verbetert hij den tekst van Mattheus, nu duidelijkheidshalve, dan ter wille der graeciteit. Verdient de Aoristus de voorkeur ter aanduiding eener algemeene waarheid, Lucas verwisselt meermalen het praesens van Mattheus met den Aoristus. Ook in het plaatsen of het veranderen der voegwoorden verraadt hij de zucht tot verbetering van den stijl. Is nu en dan de tekst van Mattheus uitgebreider, wat hij meer heeft dan Lucas, draagt niet het karakter van ophelderende glossemata en werd dus door den laatste om stylistische redenen weggelaten; waar Lucas uitgebreider is, daar wil hij blijkbaar het min duidelijke ophelderen. Even als er sporen van misverstand bij Lucas ten aanzien van Marcus bestaan, zoo vertoonen er zich ook nu ten opzichte van Mattheus. Ziet hier een proeve. Matth. III: 7 staat van de Farizeën en Saduceën dat er velen kwamen ἐπὶ τὸ βάπτισμα d. w. z. naar de plaats waar Johannes doopte. Lucas verstond dit zóó, dat zij kwamen met het doel om door hem gedoopt te worden. (βαπτισθῆναι ὑπ᾽ αὐτοῦ). Daar dit het geval niet was en elders door Lucas opzettelijk wordt tegengesproken, VII: 30 stelde hij voor de Farizeën en Sadduceën de „scharen" (τοῖς — ὄχλοις) in de plaats, waardoor echter nu de onwaarschijnlijkheid ontstaat, dat Johannes de scharen „adderenteelt" zou genoemd hebben. Stappen wij van deze bijzonderheden af, en laat ons onderzoeken of het verschil der teksten soms op een verschil in leerstellige opvatting van het Christendom berust. Bepalen wij ons, uit hetgeen hier in aanmerking komen kan tot de Bergrede.

Opvallend is het onderscheid van vorm, waarin die rede bij Lucas en bij Mattheus voorkomt. Zoo worden de negen zaligsprekingen van Mt. door L. tot vier ingekort. Van de zachtmoedigen, barmhartigen, reinen van hart en vreedzamen zwijgt hij. Daarbij zijn de armen van *geest* bij hem eenvoudig *armen*, de hongerenden en dorstenden naar *gerechtigheid* „hongerigen" zonder meer. Hiertegenover staan vervolgens bij Lukas weeklachten die Mt. niet heeft over de „rijken" over „hen die verzadigd zijn," die „lachen" en „in den lof van menschen zich verheugen." Waaraan moet deze verandering worden toegeschreven? Het vermoeden dringt zich op, dat wij hier den invloed zien dier ascetiesche rigting, die reeds vroeg het oorspronkelijk zedelijk standpunt van Jezus verontreinigde. Maar hoe komen deze Joodsch-christelijke bestanddeelen in een Evangelie dat zoovele Paulinische redenen en verhalen bevat? Het ligt voor de hand om in deze samenvoeging van Joodsch-christelijke en Paulinische beschouwingen een streven te zien, om beide partijen van joodsch- en heidensch- paulinische-christenen met elkaar te verzoenen. — Dit gevoelen door velen omhelsd, wordt door prof. S. onaannemelijk geacht. Hij vindt van zulk een conciliatorisch doel elders in dit Evangelie geen spoor. Daarbij komt, dat nu de meer zedelijke redactie bepaaldelijk in het joodsch-christelijke Mattheus-Evangelie voorkomt, er geene noodzakelijkheid bestond voor Lukas, om ter wille van joodsch-christelijke lezers hierin verandering te brengen. Wordt verder de ascese aanbevolen, bepaaldelijk de armoede, Scholten vraagt of deze bij uitsluiting aan het joden-christendom eigen was en of zij niet evenzeer bij de Pauliners ingang, en zelfs in de schriften van Paulus aanbeveling vond? (1 Cor. I: 26—28; 2 Cor. VI: 10).[1] Eene andere verklaring is noodig. Lukas kan met het weglaten van „geest" achter armen en „naar gerechtigheid" achter hongerigen eenvoudig bedoeld hebben om den meer uitvoerigen Mattheus in te korten. Liet hij ook niet *διψῶντες* weg? De armen en hongerigen kunnen de verwaarloosde volksklassen aanduiden, aan wien Jezus het uitzicht op de heilgoederen van het aanstaande Godsrijk opende, waarvan zij door de hierarchie werden

---

¹) Ligt hierin eene aanbeveling van „het dwaze en zwakke en onedele" der wereld op zich zelf? of vermeldt Paulus eenvoudig het feit, dat er een scherpe tegenstelling bestond tusschen uitwendige geringheid, armoede en geestelijken rijkdom en zedelijke hoogheid onder de Christenen?

uitgesloten. In elk geval bedoelen Lucas en Mattheus dezulken, die naar een beteren toestand uitzagen en hun gemis betreurden. Zij worden immers ook gesmaad en belasterd, niet wegens hunne armoede, maar om hunne betrekking tot den zoon des Menschen. Tegen hen over staan dan de rijken en verzadigden als de aanzienlijken op theocratisch gebied, die zich zelven hielden en bij de wereld doorgingen voor rijk aan geestelijke goederen (Openb. III: 17; 1 Cor. IV: 8). Deze opvatting vindt haar steun in het gevoelen, dat èn de traditie èn de Logia van Mt. insgelijks alleen van *πτωχοί* en *πεινῶντες* gewagen, en dat *τῷ πνευματι* en *τὴν δικαιοσύνην* voor glossemata van den canonieken Mt. te houden zijn, die door Luc. als overbodig werden weggelaten.

Vervalt alzoo het gevoelen, dat Lucas Joodsch-christelijke bestanddeelen ten gerieve eener partij heeft opgenomen, zijn stilzwijgen over de barmhartigen, reinen van hart, vredestichters, geschiedde, volgens S., om deze reden, dat de Pauliner, voor wien alle menschen buiten Christus zondaars waren, in het bestaan van zulk een deugdzamen geest niet geloofde. [1]) Evenmin kon hij, die in het christendom een *nieuw* verbond, eene *nieuwe* schepping zag, vrede hebben met de voorstelling dat het Jezus bedoeling was geweest, om het Mozaisme te ontwikkelen, en zoo viel Matth. V: 17—43 bij Lucas weg. Dezelfde hand van den Pauliner, die dit wegschrapte, meent S. te herkennen in de verwisseling van *μισθός* (Matth. V: 46) met *χάρις* (Luc. VI: 32, 33, 34), daar de Paulinische christen alles aan Gods genade toeschrijft [2]), en in den toeleg om den Vadernaam van God ter aanduiding zijner betrekking tot menschen te vermijden. Nu verwisselt Luc. dien in „Allerhoogste” (VI: 35) dan laat hij het voornaamwoord

---

[1]) In strijd hiermede is Luc. XV: 7 waar het bestaan van regtvaardigen, buiten Christus, schijnt erkend te worden. Maar S. wil hiermede vergeleken hebben V: 32 „ik ben niet gekomen om rechtvaardigen enz.” Zou Jezus de Farizeën als rechtvaardig en dus gezond naar den geest beschouwd hebben? De onderscheiding van rechtvaardigen, die geen bekeering en van zondaars, die wèl bekeering noodig hebben, ligt niet in Luc. XV: 7. De negen en negentig schapen behooren eenvoudig tot de inkleeding; ze over te brengen zou consequent tot de stelling leiden, dat Lc. slechts één ten honderd voor zondaars zou gehouden hebben. Zie Paul. Ev. p. 119.

[2] Het denkbeeld van vergelding was echter aan Paulus niet vreemd. Zie Cor. III: 8—14. Ook moet S. toegeven dat Lucas uit licht verklaarbare en telkens voorkomende achteloosheid (!) in hetzelfde hoofdstuk vs. 23 en 35 spreekt van *ὁ μισθὸς πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ* en *ὁ μισθὸς ὑμῶν πολυς*.

weg (XI: 2).[1] Natuurlijk kon zulk een Pauliner geen vrede hebben met Matth. V: 18, 19 (een toevoegsel aan de oorspronkelijke *λόγια*, waarin de joodsch-christel. Evangelist, Matth. Can. Paulus en zijne aanhangers, voor wie de letter der wet geen gezag had, op het oog heeft) en andere plaatsen bij Mt. die toespelingen op zijne rigting bevatten. Maar heeft Lucas zich misschien van eene elders voorkomende kortere redaktie bediend? — Neen, zegt S. met het oog op de verandering van Matth. VII: 28 en Luc. VII: 1, want Lucas wil volledig zijn. Hij deelt mede *πάντα τὰ ῥήματα* door Jezus gesproken — en „hierin ligt opgesoten dat hetgeen hij uit Matth. wegliet, „volgens hem niet tot deze rede behoorde, en dat, omgekeerd, aan de rede van Matth. het een en ander ontbrak, dat hij aanvulde" — Maar hoe, indien Luc. elders in zijn evangelie opneemt, wat in zijne bergrede niet voorkomt b. v. Luc. XVI: 17, dat beantwoordt aan Mt. V: 18?. Heeft de Pauliner de ergernis afgelegd die hem terughield om bedoeld gezegde van Mt. in zijn bergrede op te nemen? Dit is ondenkbaar. De hoogleeraar wil bij XVI: 17 aan interpolatie of aan een bedorven tekst gedacht hebben, en wijst op de Marcionetische lezing *τῶν λόγων μου* in plaats van *τοῦ νόμου.*

Het bezwaar van de Wette, dat *κεραία* bij de *woorden* van Jezus niet voegt, weegt bij hem niet — dit geeft alleen een bewijs voor de onhandigheid van Luc. in het veranderen. — Kan men zich hierin niet vinden, dan blijft het gevoelen van Volckmar over om in vs. 17 eene beperking te lezen van vs. 16 en in vs. 18 een proef te zien, hoe volgens Jezus de wet naar haar geestelijken inhoud van kracht blijft. Doch — indien Lucas nu eens niet zulk een strenge Pauliner is geweest als S. aanneemt? Het is onbetwistbaar, dat de critici, die een conciliatorische doel in het derde Evangelie meenen te vinden, in Luc. XVI: 17 een krachtig steunpunt voor hun gevoelen bezitten.

Na de vergelijking der Bergrede bij Mt. en L., die slechts in enkele hoofdpunten geschieden mocht, komen wij tot een niet minder gewichtig onderwerp, namel. de heidenmissie. Met de reis van Jezus door Samarie laat Luc. een nieuw tijdperk beginnen (X: 1). De zeventig worden uitgezonden. Van de verkiezing en

[1]) Aangenomen dat men hier denken moet aan het Paulinisme, „volgens hetwelk de menschen van nature (buiten Christus") kinderen des toorns zijn — is dan de inconsequentie bij zulk een beslisten Pauliner, (zie VI: 36 en XII: 30, 32) niet hoogst opmerkelijk?

uitzending dezer „anderen” weten Mc. en Mt. niets. Evenmin Paulus, de Hand. en de eerste patristische literatuur. Toch is de toespraak van Jezus tot de zeventig niet oorspronkelijk, maar ontleend deels aan Mc. VI; 7—11, Matth. X: 9 volg., deels aan andere op zich zelf staande uitspraken. Ook in de verhalen van de zeventig bij hunne terugkomst is de overeenkomst met die der twaalve niet te miskennen, al weten de eerste te spreken van overwinning over de demonen (Luc. X: 17) terwijl de twaalve daartoe slechts de macht ontvingen. Wat moeten wij in dezen staat van zaken over de uitzending der zeventig denken? prof. Scholten ziet daarin een tegenhanger van de uitzending der twaalve (Matth. X). Een historisch feit is zij niet; maar eene sage, waarin het door de and. Evv. geteekende model gevolgd is, en die haar oorsprong verschuldigd is aan eene bepaald heiden-christelijke tendentie.

Voor het Paulinische karakter en den lateren oorsprong van het Lucas-Evangelie pleit onder meer de vergelijking van den tekst van Mt. XXV: 14—30 met Luc. XX: 11—27. Deze gelijkenis zal oorspronkelijk tot de spreuken verzameling behoord hebben en door Deutero-Mattheus op de parousie van Jezus zijn toegepast. Bij Lucas moet zij dienen om den joodschen waan te bestrijden, als zou het godsrijk reeds terstond en wel met uitwendigen luister te Jeruzalem verschijnen. De welgeboren mensch die heenreist om een koningrijk te ontvangen en dan terug te keeren, duidt Jezus aan, terwijl Mt. met den *ἄνϑρωπος ἀποδημῶν* op God doelt. Dit verschil komt verder uit in het getal der knechten, de verdeeling der talenten en het loon. Opmerkelijk is verder bij Lucas de verklaring (vs. 14) dat men den heer niet tot koning begeert, en dat deze toch terugkomt, om het koningrijk te ontvangen.... Zoo wordt de gelijkenis, die oorspronkelijk een algemeene en zuivere zedelijke strekking had en door Mt. reeds door de toepassing op de parousie vervormd was, bij Lucas „een profetisch tafereel van de christelijke gemeente, hare joodsche-christelijke en paulinische leeraars, de Messiasverwerping der Joden en het gericht over hen te houden.

Heeft Lucas zich bediend van Mt., het is de vraag, of hij proto-Mattheus (de Logia), Deutero-Matth. of den canon. Matth. gebruikt heeft? De gelijkenis der talenten geeft hierop reeds een antwoord. Bovendien moet de gedachte aan de Logia als bron wegvallen wegens de taal, waarin deze geschreven zijn, en het ver-

band waarin Luc. de Bergrede gelezen moet hebben met het verhaal van den heidenschen Hoofdman. [1]) Dus Deut.-Matth.? Zoo dacht de schrijver vroeger. Maar voor Matth. can. pleiten bij nader inzien 1⁰ de betrekkelijk late oorsprong van het Luc.-Evangelie, waardoor de vroegere bewerking van Mt. den auteur onbekend bleef, gelijk van haar in het geheel geen melding gemaakt wordt, en 2⁰ de aanwijzingen dat Luc. waar hij teksten van den Canonieken Mt. niet heeft, ze toch gekend en dus met opzet weggelaten of verplaatst heeft. [2])

Het resultaat dat Scholten trekt uit de vergelijking van de teksten van Mt. en Luc. in de pericopen die zij met elkander gemeen hebben, valt uit de proeven van zijne beschouwing en behandeling, licht op te maken. De redactie van Luc. is later dan die van Mattheus. De auteur heeft de overgeleverde stof grammatisch en historisch willen verbeteren, en de historie doen beantwoorden aan eene hoogere idee van het christendom, die boven de traditie staande hem in de redactie van Jezus woorden en daden tot maatstaf van de geschiedenis strekte.

Wij komen tot de pericopen, die *Lucas* met *Marcus en Mattheus* gemeen heeft, Van de drie is Luc. de auteur wiens woordenschat het rijkst is. Hij onderscheidt zich door het gebruik van een menigte samengestelde werkwoorden. Vergelijkt men de synoniemen, dan heeft hij blijkbaar de bedoeling om te verklaren of te verduidelijken zooals IV: 13 en elders, of hij wil de taal en stijl verbeteren. Voor minder gebruikelijke uitdrukkingen (als *ὑπάγειν*, *κράβαττος* en and.) stelt hij betere in de plaats. Hij vermijdt Latinismen (*χάλκος*, *κακῶς ἔχειν*) en Hebraismen (*εἷς* voor *μόνος* enz.) Onnoodige paraphasen kort hij in, en hij is keuriger op zijn woorden. Wat de tijden der werkwoorden betreft, houdt hij zich constant aan den aor. hist. en verandert daarin het praesens en imperf. van Marcus. In dit alles verraadt zich het streven naar grammaticale correctie — die het bewijs levert van eene betere redactie.

---

[1]) Hiertoe behoort, wat bij Mt. de strekking heeft om het joodsch-chr. Messias-ideaal, te doen uitkomen en Petrus' apostolaat te verheerlijken. Zoo gestreng is echter Lucas niet of hij laat, onder anderen, het wandelen van Petrus op zee — dat hem anders zeer welkom zijn moest als proeve van diens zwakheid, achterwege. Waarom? omdat het een deel uitmaakt van het verhaal dat hij om andere reden voorbijgaat, antwoordt Scholten.

[2]) Vgl. Mat VII: 28ᵃ en VIII: 5—13 met Luc, VII: 1 en 2—10.

Ziet hier een enkele proeve van stijlverbetering Marc. I: 32 ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, Luc. IV: 40 schrijft als Hellenist *δύνοντος τοῦ ἡλίου*. In Marc. III: 6 heet het *συμβούλιον ἐδίδουν*, in Matth. XII: 14 *συμβούλιον ἔλαβον* (Latinisme: consilium ceperunt) Luc. verbetert *διελάλουν πρὸς ἀλλήλους*. Zoo heeft Scholten er velen verzameld, die eene opmerkzame beschouwing allezins waard zijn. Wanneer de tekst van Mc. en Mt. uitvoeriger is dan die van Luc, hebben wij dan later ingevoegde glossemata voor ons, die tegen de latere redactie van Lucas zoude pleiten? Neen, zegt de schrijver, want dat meerdere behoort òf tot den pleonastischen stijl van Mc. dien Mt. meermalen vereenvoudigt maar elders onveranderd behield, òf levert kleine bijzonderheden, wier afwezigheid somtijds bij Lc. den samenhang verduistert. Het zijn niet alleen woorden, die Lucas weglaat, soms missen wij pericopen die bij Mc., en Mt. aanwezig zijn. Welke reden mag hem hierbij bestuurd hebben? — Het is duidelijk dat het vraagstuk der prioriteit zeer nauw hiermede samenhangt. Is er geen waarschijnlijke reden voor de weglating bij Lucas op te geven, dan dringt zich het vermoeden aan ons op, dat hij bedoelde pericopen niet gekend heeft. Zie hier eenige proeven, welke redenen prof. Scholten aangeeft. Marc I: 16—20, Matth, IV 18—22. Lucas gaat de roeping der leerlingen aan het meer voorbij omdat hij het duplicaat elders invoegt zie V: 1—11. — Mc. IX: 43—50 Mt. XVIII: 6—9. Misschien stonden Mt. 43—50 niet in Proto-Marc. In den samenhang passen zij niet, en werden welligt op den klank van *σκανδ* later ingevoegd. Vgl. de verkorte redactie Luc. XVII: 1, 2. Hier en elders openbaart zich bij Lc. de toeleg, om bij den overvloed van stof, waarover hij te beschikken had, het gelijke en gelijksoortige te vermijden. Ware mij de taak opgelegd om eene kritiek te leveren op het werk van prof S., eene naauwkeurige toetsing van de verklaring door hem gegeven van het stilzwijgen van Lc. mocht niet achterwege blijven. Nu is het voldoende, om slechts enkele proeven te vermelden.

Even als ons straks bleek, komen in den tekst van Luc. ook nu toevoegselen voor, die als glossemata ter opheldering zijn ingelascht. Zij zijn of epexegetisch, tot verduidelijking der rede, óf historisch en antiquarisch, of geographisch of dogmatisch. Somwijlen verbeteren zij onnauwkeurige voorstellingen. Zelden zijn zij zonder beteekenis, maar altijd blijft de Evangelist zich hierbij

gelijk in taal en stijl. Bewijst deze spraakkunstige gelijkheid niet, dat de glossemata niet van een tweede hand maar van den auteur zelven afkomstig zijn? Vooral in de chronologie is bij Lc. een streven naar meerdere nauwkeurigheid, dan Mt. en Mc. aan den dag leggen, te bespeuren, ofschoon hij in zijne toevoegselen niet altijd juist is. Hij maakt zich aan grove vergissingen schuldig (II: 1, 2), laat ons somwijlen in het onzekere aangaande zijne bedoeling, b. v. III: 2 *ἐπι ἀρχιερέως Ἄννα καί Καϊάφα*. Denkt hij aan een gelijktijdig hoogepriesterschap van Annas en Cajaphas? Scholten meent dat hij eenvoudig wil zeggen, ten tijde van den Hoogepriester Annas, en (ten tijde van) Cajaphas, daar de laatste in het proces, tegen Jezus gevoerd, bij Luc. niet voorkomt. Wat gaf Luc. aanleiding tot zulke vergissingen? Waarschijnlijk het gemis aan chronologische kennis, dat zich meermalen verraadt.

Van meer belang is de vraag, of de tekst van Lc. bewijzen levert voor het gevoelen, dat hij is saamgesteld uit Mt. en Mc. Griesbach en anderen zien in Mc. een gemengden tekst uit Mt. en Lc. geexcerpeerd. Prof. Scholten is van een tegenovergesteld gevoelen en levert eene tabel, waaruit blijkt, dat Lc. in elke afzonderlijke pericoop zijn tekst uit Mt. en Mc. samenstelde. Komen bij Mc. dubbele uitdrukkingen voor, zoo als I: 32 en 42 deze zijn niet het gevolg van een gemengden tekst, maar behooren tot zijn pleonastisch spraakgebruik — en zulke pleonasmen zijn ook aan Lc. niet vreemd (vgl. Luc. V: 35 met Mc. II: 20 en Mt. IX: 15). Niet altijd heeft Luc de teksten van Mc. en Mt. goed verstaan. Eene opmerkelijke proeve hiervan vermeldt Schölten in Mc· V: 40 vergel. met Lc. VIII: 51. Mc. zegt, dat Jezus „met zich nam — waar het kind was" en bedoelt dat Jezus niemand in het binnenvertrek toeliet, dan de ouders van het meisje en de drie leerlingen. Lucas verplaatst de woorden „den vader en de moeder van het kind" naar het begin (vs· 51) en geeft dus de verwarde voorstelling, dat de vader en moeder, die volg. vs. 49 ondersteld werden in hunne woning op Jezus te wachten, zich op straat bevonden en door Jezus in hun eigen huis worden toegelaten. Bijzondere opmerking verdient het, hoe Lucas in zijne wonderverhalen naar vergrooting van het wonderbaar karakter streeft. In de verhalen van den Doop en de verzoeking geeft hij een objectief karakter aan hetgeen bij Mt. en Lc. meer of min als subjectieve ervaring of opvatting wordt voorgesteld. Bij de beschrijving van Jezus lijden in Gethsemané

komt zijn wonderzucht uit in het bericht XXII: 43 dat „hem van den hemel een engel verscheen, die hem versterkte". Het mechanische van deze invoeging blijkt inzonderheid hier uit, dat de angst van Jezus na de versterking nog veel grooter wordt. Zoo is er meer aan te wijzen vooral in het verhaal der opstanding, dat ons overtuigt, dat Lucas later geschreven heeft dan Mt. en Mc.

Vraagt men of de wijzigingen, die Lucas heeft aangebracht in den tekst, eene bepaalde strekking hebben — prof. S. houdt dit voor onbetwistbaar. Hij vindt echter geen spoor van een streven bij onzen Evangelist om een verzoenend standpunt in te nemen tusschen de beide partijen. Neen, volgens hem beijvert zich de Evangelist om „het standpunt van Paulus en het heiden-christelijk universalisme zuiver en ongedeerd tegen de bekrompenheid van het Judaisme, de pretensiën der joden-christenen en de verheffing van het apostolaat der twaalve te handhaven." Om het gewigt der zaak volgen hier enkele proeven, waarin de Paulinisch-heiden-christelijke tendentie volgens S. duidelijk uitkomt. Luc. IV: 16—30 vermeldt Jezus bezoek te Nazareth (vgl. Mc. VI: 1—6, Mt. XIII: 54—58). Bij veel overeenkomst bestaat hier een opmerkelijk verschil met Mt. en Mc. De samenhang, waarin dit bezoek bij hen voorkomt, is bij Luc. anders. Deze laat Jezus zijne Messiaansche prediking aldaar aanvangen. De anderen te Capernaum. Bij Lucas zijn het gedrag en de rede van Jezus onnatuurlijk, even onnatuurlijk als de woede, waartoe de Nazarethanen overslaan. Waarom heeft Lucas, of de geschreven bron, waaraan hij zijn verhaal ontleende, de oudere historische berichten uitgebreid? — Scholten zegt: „Hier kan alleen de vooronderstelling helpen, dat de latere overlevering het oudere verhaal zóó gewijzigd heeft, dat in het onthaal van Jezus te Nazareth reeds bij voorbaat de verhouding van het joodsche volk tot den Christus voorgebeeld en afgeteekend wordt. De inhoud van het Evangelie, zooals Paulus het verstond („eerst den Jood en ook den Griek" — de „knecht Gods" van Deutero Jesaia, enz.) wordt hier reeds bij voorbaat uitgesproken, en hiermee het Paulinisme gerechtvaardigd.',

Een ander sterk sprekend bewijs van de streng Paulinische tendentie ziet prof. S. in het verschil van Luc V: 36—39 met Mc. II: 21 Mt. IX: 16, 17. Lucas breidt het beeld, door Jezus ontleend aan den nieuwen lap op het oude kleed gezet, uit.

Volgens hem scheurt door het aanzetten van nieuwe lappen niet alleen het oude (Mt. en Mc.) maar ook het nieuwe kleed wanneer men daarvan een lap afscheurt, om dien op het oude kleed te zetten m. a. w. de nieuwe richting lijdt schade, wanneer de oude zich gaat tooien met zaken die alleen op het nieuwe standpunt waarde hebben. Halfheid is dus niet alleen schadelijk voor de oude (Mt. en Mc.) maar ook voor de nieuwe richting. Worden wij hier niet verplaatst in den tijd der aanvankelijke transactie tusschen de Joodsch-Christel. en de Paulinische partij — en openbaart zich in de opmerking en uitbreiding van Lucas niet, de afkeer van alle transigeeren, die aan Paulus eigen was? De ware conciliatie is bij Lucas gelegen in de opmerking (vs. 39) „dat de liefhebber van ouden wijn geen jongen wijn begeert" en dat het dus vruchtelooze moeite is, aan echte voorstanders van het oude (Farizeën en na hen de Joden-Christenen) het nieuwe op te dringen. Hij wil scheiding en wederzijdsche eerbiediging, zoo als Paulus. Gal. II: 9.

Is hier de paulinische invloed duidelijk zichtbaar, ook het verhaal der zalving, de reis van Jezus door „Samarie" (de „aanschouwelijke voorstelling van het universalistisch karakter, dat in Jezus woorden lag)", de beschrijving van Jezus zielsangst in Gethsemane (bij Luc. „de laatste aanval van den Satan, die, volgens IV: 13, slechts voor een tijd geweken was) de in Pilatus geïdealiseerde heiden, de gunstige voorstelling van den Hoofdman, wijzen daarop.

Behalve de pericopen, die Lucas met Mt. of Mc. afzonderlijk, en die hij met beiden gemeen heeft, bevat het derde Evangelie, gedeelten, die alleen hier voorkomen. Het zijn deels verhalen, deels gelijkenissen. Daartoe behoort inzonderheid IX: 51—XVIII: 14. Waar hebben wij den oorsprong dier stukken te zoeken? Welk karakter vertoonen zij? Zijn zij van de hand van denzelfden schrijver, die de pericopen aan Mt. en Mc. ontleende? Laat ons zien, tot welk resultaat prof. Scholten gekomen is. Voor den Hellenistischen oorsprong en de eenheid van redactie van ons Evangelie vindt hij het bewijs hierin: *a* dat de woorden die hier bij Lucas alleen voorkomen, gedeeltelijk ook worden aangetroffen in de pericopen, die hij met Mc. of met Mt. alléén of met beiden gemeen heeft; *b* in den uitgebreiden woorden-

schat, die hem ook elders kenmerkt, *c* in de voorliefde voor den aoristus-historicus, en andere spraakkunstige eigenaardigheden, die wij vroeger bij Lucas opmerkten. Is hiermede eene belangrijke vraag beantwoord, dan moet het onderzoek volgen naar den oorsprong dier gedeelten, die bij Lucas alleen voorkomen. Zijn het compositien van den schrijver zelven, of ontleende hij ze aan één of meerdere schriftelijke bronnen? Eene opmerkzame beschouwing dier stukken zelven kan hier alleen het antwoord geven!

Behalve de parabelen, die Lc. met de beide andere sijnoptici gemeen heeft, treffen wij een aantal gelijkenissen die alleen in zijn Evangelie voorkomen aan [1]) Zij zijn in Jezus geest gesteld, en er bestaat voor het meerendeel geen bezwaar, om aan te nemen, dat zij door Jezus, behoudens latere wijziging en uitbreiding in Paulinischen geest, gesproken zijn. De gelijkenis van den onrechtvaardigen rechter (XVIII: 1—8) maakt eene uitzondering. Met het oog op de vraag „de Zoon des Menschen, als hij komt, zal hij op aarde het geloof vinden", vs. 8, kan zij niet wel aan hem worden toegeschreven. Immers die Zoon des Menschen is hier Jezus zelf, in zijne hoedanigheid als de Christus, en deze kon, terwijl hij op aarde leefde, niet van zijne komst op de aarde spreken als van eene toekomstige gebeurtenis. Overigens moge de plaats, die door een gelijkenis wordt ingenomen, onhistorisch zijn, zoo als met den „barmhartigen Samaritaan" het geval is, die door Lc. verbonden wordt met het antwoord van een wetgeleerde, betreffende het hoofdgebod der wet, dit verhindert niet, om ze aan Jezus toe te kennen, daar het verhaal in zijne dagen in elk opzicht actualiteit bezat. Dat aan Jezus woorden somwijlen groote verandering en uitbreiding is gegeven, leert de gelijkenis van den verloren zoon, die misschien naar Mt. XXI: 28—31 in Paulinische kringen ontworpen, door Lucas aan Jezus toegekend en historisch geëncadreerd werd. Over het geheel geeft ons de meestal schoone en voltooide vorm dezer verhalen den indruk, dat wij den oorsprong niet moeten zoeken in mondelinge overlevering. Ontbreekt het niet aan proeven van misverstand bij den schrijver, ten aanzien van den zin en het karakter van door hem opgeno-

---

[1]) VII: 41—43. X: 30—37. XII: 16—21. XIII: 6—9. XV: 8—10, 11—32. XIV: 1—8, 19—31. XVII: 7—10. XVIII: 1—8, 9—14.

men gelijkenissen, en van een onhistorisch en wondervol karakter, door hem toegekend aan oorspronkelijk symbolische verhalen; nemen die verhalen niet zelden eene ongeschikte plaats in — dan kunnen wij ze ook niet als de vrucht van de verdichting des schrijvers beschouwen. Wij moeten dus aannemen dat de auteur, behoudens de zelfstandigheid zijner redactie, zijne stof, althans hoofdzakelijk aan een of meer schriftelijke bronnen (I: 1—4) ontleend heeft. Van welken aard zijn die bronnen geweest? Het universalistisch karakter der verhalen wijst ons op dezulken, die in Paulinische kringen bestonden. Dat karakter komt duidelijk uit in den Samaritaan, dien Jezus de schoone rol laat vervullen om te leeren, dat de godsdienst der liefde aan geene nationaliteit of secte verbonden is. Het is te zien in het verband waarin Lucas Gods voorkomende vaderliefde jegens den afgedwaalden zondaar door Jezus laat teekenen, ter rechtvaardiging van zijn gedrag jegens de door de Farizeërs en Schriftgeleerden verachte, „tollenaars en zondaars". Hier verbeeldt de oudere zoon Israël, de jongere het Heidendom. Het vertoont zich (XVI: 19—31) in den rijke die het Farizeistisch Jodendom verbeeldt, wiens vijf broeders, met den rijke samen zes, ontleend zijn aan de bekende zeven Joodsche broeders, terwijl Lazarus het beeld is der ongelukkige heidenwereld. [1]) De Paulinische geest openbaart zich krachtig in de waarschuwing tegen de werkheiligheid der Joden (de onnutte dienstknecht, XVII: 7—10) in de tegenstelling van genade en wettelijke gerechtigheid (XVIII: 9—14 de Farizeër het beeld der wettelijke deugd, die de ware gerechtigheid niet is in de schatting van God [2]). Zelfs de terminologie getuigt daarvoor in de woorden *δικαιοῦσθαι*, *ἁμαρτωλός*, *ἱλασκεσθαι*.

Zoo afdoend dit alles pleit van wege de Paulinische tendentie voor het aannemen van Paulinische bronnen, waarvan Lc. zich

---

[1]) Vgl. Openb. II: 9. III: 17.

[2]) Hiermede strijdt de lezing *ἤ γάρ ἐκεῖνος*, die door misverstand ontstond uit het oorspronkelijke *παρ᾽ ἐκεῖνον* en dus leert, dat de wettelijke mensch, hoezeer in geringe mate toch rechtvaardig is in het oordeel van God. Prof. Scholten wijst op de absolute beteekenis van *δικαιοῦν* dat geen meer of minder toelaat. Iemand wordt gerechtvaardigd en diensvolgens van schuld vrijgesproken of niet. *παρά* met den accusativus vervangt ook nergens den comparativus. Om deze gronden verwerpt hij de gewone verklaring van „meer gerechtvaardigd — dan die".

bediend zal hebben, zoo twijfelachtig wordt dit gevoelen wederom waar wij zien op die gedeelten, die een meer Joodsch-Christelijken geest verraden, althans met het Paulinisch standpunt minder goed zich laten rijmen. Welke waarde kan bijv. voor den Pauliner de geboortegeschiedenis van Johannes en Jezus hebben, zooals Luc. I en II ze mededeelen? Wat beteekenden voor hem de Joodsche ceremoniën, de besnijdenis ten achtsten dage II: 21, de voorstelling in den tempel en het reinigingsoffer van Maria naar de wet van Mozes? — Deze met den Paulinischen geest strijdige bestanddeelen in het derde Evangelie wettigen zij niet het gevoelen, dat de auteur een conciliatorisch doel had, en door het opnemen van die heterogene bestanddeelen de Joden-Christenen heeft zoeken te winnen? Prof. Scholten is niet van dit oordeel. Ziehier zijne beschouwing omtrent de beteekenis en strekking der bedoelde verhalen. Onder den invloed der Eliastype had de synoptische traditie aan het historisch beeld van Johannes trekken toegevoegd, die aan de oorspronkelijke overlevering nog vreemd waren. Zij bepaalde zich evenwel tot het openbare leven van den Dooper, bij Lc. gaat zij verder. (aankondiging van zijne geboorte, bericht omtrent zijne ouders, zijne geboorte en kindschheid) en altijd onder den invloed derzelfde type (de wegbereider — „in den geest en in de kracht van Elia") met toevoeging van de Nazireërtype. Daar Lucas de wet en profeten tot Johannes laat voortduren (XVI: 16) is zijne teekening van Johannes met zijn Paulinisch standpunt niet in strijd. Al wat voor de geboorte van Jezus plaats had, rekende hij tot het O. Verbond.

Met Jezus begint het onderscheid, en Lucas noemt hem dan ook „den zoon des Allerhoogste" (I: 32, 35). Dit nam echter niet weg, dat hetgeen de traditie meldde omtrent Jezus afkomst naar het vleesch uit David, zijne geboorte te Bethlehem, en zijne vaderlooze wording uit eene maagd, door hem werd overgenomen. Dit kon hij doen zonder het Paulinisch standpunt te verlaten. Immers Paulus erkende de afkomst uit David (Rom. I: 3). Van de geboorte uit eene maagd en te Bethlehem moge hij niet spreken, zijne onbekendheid hiermede verhindert niet, dat deze in den tijd, toen Lucas schreef, voor historie kunnen gegolden hebben. Het is echter duidelijk dat Lucas, ofschoon de Joodsch-Christelijke sage volgende, haar niet in den bestaanden vorm overnam. In zijn geboorteverhaal heerscht blijkbaar eene

universalistische strekking. Jezus wordt opgeschreven onder de burgers van het groote wereldrijk en zijne bestemming als wereldheiland aangeduid. De Magiers komen hem huldigen. De engelen zingen van Gods welbehagen „in menschen". De aardsch-theocratische luister maakt plaats voor goddelijke verhevenheid in menschelijke geringheid en eenvoud. Jezus is geboren uit eene vrouw (Gal. IV: 4) arm en nederig (II Cor. VIII: 9). Hij zou lijden. Simeon voorspelt reeds het groote kruismysterie, dat voor de twaalve nog altijd eene verborgenheid was (XVIII: 34).

Op grond van een en ander ziet S. in het geboorteverhaal bij Lc. eene zuiver Paulinische strekking. Maar de lofzang van Zacharias (I: 67—69) is hij niet Joodsch-Christelijk? die van Maria, ofschoon ruimer („alle geslachten" zullen haar zalig noemen) gaat zij de grenzen van het oude Israëlitisme wel te buiten? Scholten erkent, dat dit niet zuiver Paulinisch is, maar een toeleg, om door eene mechanische bijeenvoeging van heterogene bestanddeelen de Joodsch-Christelijke partij tevreden te stellen, vindt hij niet. Integendeel hier komt bij Lucas de scherpe tegenstelling uit van het O. Testament met de nieuwe bedeeling. Zacharias en Maria zijn bij hem de vertegenwoordigers van het eerste. Op dezelfde wijs verklaart S. de besnijdenis, het reinigingsoffer van Maria: zij strooken volkomen met de Paulinische Christologie, „die den Zoon van God laat geboren worden onder de wet" (Gal. IV: 4). Omtrent het geslachtsregister bij Lucas heeft men opgemerkt, dat hij ter eene zijde met de Joden-Christenen Jezus uit Abraham en David laat afstammen, en ter andere zijde de koningslinie voorbijgaat. Is hierin transactie zichtbaar? Neen, de auteur van het derde Evangelie heeft eenvoudig voor het Joodsch theocratisch geslachtsregister (Mt. I) een ander in de plaats gesteld, dat onder den invloed der Paulinische Christologie was ontstaan. [1])

Op deze wijs ruimt de Hoogleeraar de bezwaren uit den weg die op zijne beschouwing van de Paulinisch-Heiden-Christelijke tendentie drukten — en die door de oude Tubinger school als zoovele bewijsgronden waren aangevoerd, waardoor de ver-

---

[1]) Bij Lucas stamt Jezus wel van David af, doch niet uit dē Salomoniesch koningslinie, maar langs een zijtak uit Nathan, waardoor de luister der afstamming uit David verminderd wordt. Ook klimt Lucas op tot Adam, den eersten mensch, met terugslag op Jezus als den tweeden Adam. (Rom. V: 14) enz.

zoenende strekking van het derde Evangelie hoofdzakelijk gestaafd werd.

Wij hebben aan de hand van prof. Scholten het derde Evangelie in hoofdtrekken beschouwd. Nemen wij thans een overzicht over het geheel.

Hoe is het samengesteld? Het bestaat kennelijk uit twee hoofddeelen. Met IX: 51 (de reis van Jezus door Samarië) vangt het tweede deel aan, dat van vs. 51 voortloopt tot XVII: 10, waarna de auteur den draad, met IX: 50 afgebroken weer opvat, om dien aanstonds echter weêr los te laten tot XVIII: 15. Aan de reis van Jezus door Samarie worden verschillende stukken, waartusschen nauwelijks eenig samenhang te bespeuren is, vastgeknoopt. Met XIX: 28, 29 wordt de reis naar Jeruzalem voortgezet. Wordt hier de orde van Mt. en Mc. gevolgd, de tekst van Lc. is echter met voorspellingen doorweven, omtrent de verwoesting van stad en tempel; in de lijdensgeschiedenis wijkt hij slechts in geringe mate van zijne voorgangers af. In de verhalen der opstanding is het gebruik van verschillende bronnen merkbaar. Die bronnen bestaan uit Marcus (Proto-Mc.) en Mattheus (canon) en andere geschriften, waaraan hij deels de verandering en uitbreiding ontleende van sommige pericopen die bij Mc. en Mt. voorkomen, deels verhalen en gelijkenissen, die alleen bij hem gevonden worden. Oorspronkelijk is dus Lc. niet; toch is hij meer dan een compilator, daar hij de voorhanden stof tot een geheel verwerkte; zijn doel was om de berichten te verbeteren en aan te vullen, en alzoo de overlevering te zuiveren van voorstellingen, die daaraan naar zijne overtuiging, oorspronkelijk vreemd waren. Hij wil historie schrijven (I: 1—4). Maar hij volgt niet de critische methode van onzen tijd, die der oudheid in het algemeen en bepaaldelijk aan de bijbelsche geschiedschrijvers onbekend was. Zijn toetsteen der historische waarheid was niet het oorspronkelijk gebeurde, maar hetgeen dogmatisch gebeuren *moest*, niet de empirisch geconstateerde werkelijkheid, maar de ideale opvatting van het christendom. Die ideale opvatting zag onze auteur in het Paulinisme. Zijn Evangelie is dus een paulinisch Evangelie, het werk van een Pauliner die wel niet zóó ver ging als Marcion, en vijandig was aan het O. Testament maar die evenmin een aanhanger was van het verzwakte paulinisme, dat een poging tot bemiddeling tusschen zijne richting en die van de joodsch-christelijke partij beproefde. Hij

is geen vriend van transactie. De bestanddeelen in het Evangelie die een joodsch-christelijken geest schijnen te ademen, zijn van naderbij beschouwd, evenzeer paulinisch als het overig gedeelte. De waardeering van wet en profeten, die daarin voorkomt, is niet in strijd met het standpunt van Paulus zelf. Het derde Evangelie is ook geen vijandig partijschrift, maar heeft eenvoudig ten doel, „om het Paulinisme boven het joodsch-christendom te verheffen, en de heidenzending met achterstelling van het apostolaat der twaalve te verheerlijken!"

Kan men bij zulk eene historiebeschouwing, en met zulk eene willekeurige behandeling der stof aan het derde Evangelie groote waarde toeschrijven? De ἀκρίβεια van den auteur is de onze niet. Wij verlangen naar de historische kennis van Jezus, hij verstaat daaronder zulk eene voorstelling van diens leven, die aan het objectief-bestaande Christus-ideaal het meest beantwoordt. Behoudens enkele historische bijzonderheden en sommige gelijkenissen, is het Lucas-Evangelie eene onvruchtbare bron voor de historische kennis van Jezus; zijne geschiedkundige waarde bestaat in het licht, dat het over het na-apostolisch tijdvak laat opgaan, want het leert ons de verhouding kennen, waarin het Paulinisme en joodsch-christendom tot elkander stonden tegen het einde der eerste eeuw. Het bewijst den historicus dezelfde diensten als de Openbaring en Matth.-can.

Meer nog dan dit valt hier te waardeeren. Het vraagstuk omtrent „de pia fraus" wordt opgehelderd. Volgens onzen Evangelist is de historie nog iets meer dan een verhaal van gebeurde zaken, zij is eene κατήχησις (I: 4) een εὐαγγέλιον, waarbij de ἀκρίβεια in de eerste plaats de juistheid betreft van het dogmatisch inzicht in den aard en het karakter van het christendom. Was de auteur dus een bedrieger, opzettelijk verdichter of poliarius? Neen, want hij koestert de overtuiging, dat de maatstaf, die hij aanlegt bij zijne beschouwingen en behandeling der voorhanden stof, geen maaksel van eigen vinding is, maar rust op eene objectief geachte ἀποκάλυψις van Jezus Christus zelven. Gal. I: 12, 16. De historicus moge door hem teleurgesteld worden, omdat hij geen historisch beeld van Jezus van Nazareth in het derde Evangelie vindt, den Christen, dien het met Paulus niet om den Christus naar het vleesch, niet om den Israëlitischen profeet, maar om den Christus naar den geest te doen is, kan een arbeid als die van Lucas niet onverschillig zijn. Dien

Christus naar den geest of het Christus-ideaal zocht en waardeerde de pauliner in den empirischen Jezus. Hij teekende hem dus van zijne ideale zijde. Al wat in den geest van Jezus lag, en als een vrucht van de werking van dien geest moest worden aangemerkt, al was het niet door Jezus uitgesproken, behoorde tot den historisch waren Christus. Door dezen stelregel geleid aarzelt de auteur dan ook niet, om Jezus in den mond te leggen, wat wel niet door hem gesproken, maar toch uit zijn geest genomen was, en om te laten wegvallen al wat in Jezus aan het joodsche particularisme herinnerde.

In dat Christus-ideaal zit de blijvende waarde van het paulinisch Evangelie, dat rechtvaardigt zijn plaatsing onder de canonieke schriften des N. Testaments.

Na dit overzicht over het derde Evangelie rest ons nog het onderzoek naar de verhouding, waarin het staat tot het boek der Handelingen. De Leidsche Hoogleeraar, die niet gewoon is iets ten halve te doen, achtte zich verpligt, met dat onderzoek zijn arbeid te besluiten. Hij heeft juist gezien, en der wetenschap hiermede een grooten dienst bewezen. Immers zonder dat bleef er een groote vraag aan het einde van zijn werk te beantwoorden over. Het boek der handelingen is blijkbaar aan het derde Evangelie verwant. De traditie plaatst beide geschriften op naam van Lucas. Ook is de overeenstemming van beide geschriften in taal en stijl zoo groot, dat aan de identiteit van hunne afkomst niet te twijfelen valt. En toch, moet men daaraan niet twijfelen, wanneer de Handel. de strekking hebben, om door eene fusie der partijen, joden-christendom en Paulinisme met elkaar te verzoenen? Immers het is ondenkbaar, dat een beslist Pauliner Paulus tot het joodsche christendom zal doen afdalen, en Petrus zal pauliniseren zoo als de schrijver van de Handelingen volgens vele critici doet! De geleerde schrijver komt door zijn onderzoek tot het resultaat, dat die twijfel aan de identiteit der afkomst van de beide geschriften, niet behoeft gekoesterd te worden, want — de Handel. hebben evenmin als het derde Evangelie een conciliatorische strekking, en daarmede valt het bedenkelijk verschil weg.

Is er dan geen streven merkbaar bij den auteur van dit boek, om Paulus en Petrus aan elkander gelijk te maken? Wordt

Petrus niet als universalist voorgesteld in het bezoek bij Cornelius, en in de lofrede op het universalisme gehouden? Is Paulus hier even krachtig als heiden-apostel geteekend als in de brieven? Worden hem geen joodsch-christelijke sympathiën toegedicht, als hij zich door Barnabas aan de twaalve laat voorstellen (IX: 26—28) de besluiten der Jeruzalemsche kerkvergadering aan de Heiden-christelijke gemeenten overbrengt (XVI: 4), Timotheus aan de besnijdenis onderwerpt (XVI: 3), op joodsche gebruiken en het vieren van joodsche feesten prijs stelt (XVIII: 18, XX: 6, 16), de leer over de rechtvaardiging en de opstanding der dooden verloochent XIII: 39, XXIV: 15) en met zijne Evangelieprediking zich overal eerst tot de joden, en eerst als deze hem verwerpen tot de heidenen rigt? Is het geene ondergeschikte plaats, die hij te Jeruzalem inneemt? Waarom zwijgt hij over het gebeurde met Titus (Gal. II: 3—5) en met Petrus te Antiochie (II: 11)? Wij moeten verder vragen. Is de opmerking onjuist dat Petrus en Paulus aan elkander gelijk gemaakt zijn in de gaven, de prediking (bewijsvoering ten aanzien van Jezus opstanding uit de dooden) en wonderen? Is in de verhouding, die in de Hand. tusschen beiden heerscht, iets te bespeuren, dat doet denken aan het verwijt van dubbelzinnigheid, door Paulus te Antiochië tot Petrus gerigt?

Op deze gronden heeft men vastgesteld, dat het boek der Handelingen het karakter van historische objectiviteit mist, en de bepaalde strekking heeft, om de tegenstelling op te heffen van de joodsch christelijke en Paulinische partij. Prof Scholten neemt tegenover dit gevoelen een eigenaardig standpunt in. Dat Petrus als universalist geteekend wordt, erkent hij, maar de gevolgtrekking, die men daaruit afgeleid heeft voor het doel van den schrijver, acht hij onjuist. De Paulus der Hand. is ook in zijn oog dikwerf niet de Paulus der brieven, maar die minder getrouwe schets van Paulus bewijst nog niet den toeleg bij den auteur, om ter bevrediging der joodsche partij den anti-judaïstischen apostel als een voorstander van de besnijdenis te teekenen. Het verschijnsel, dat tegen elk wonder van Petrus een wonder van Paulus overstaat, laat hij geenszins onvermeld — maar hij ziet daarin het streven van de zijde van het Paulinisme, om waar de joodsch-christelijke wondersage Petrus en de twaalve had verheerlijkt, een niet minder grooten, ja nog grooteren wonderkrans voor den apostel der heidenen te vlechten.

Wij staan hier dus voor een verschil in de opvatting en verklaring der eigenaardige verschijnselen die in het boek der Hand. voorkomen. Scholten is door zijn onderzoek tot het resultaat gebragt, dat de autenr *niet* bedoelde, om den afstand tusschen Petrus en Paulus te verkorten door den eerste te verheffen tot universalist en den ander te doen dalen tot een halven Judaïst; neen hier heerscht de geest van een beslist Pauliner evenals in het derde Evangelie, die niets anders beoogt, dan de verheerlijking van het christelijk universalisme en van het apostolaat van Paulus. Reeds in den aanleg van het boek komt dat duidelijk uit. Twee hoofddeelen laten zich in de handd. even als in het Evangelie onderscheiden. Het eerste loopt van I—XII en bevat de geschiedenis der eerste joödsch-christel. gemeente te Jeruzalem en van de apostelen, inzonderheid van de drie *στῦλοι* tot op het optreden van Paulus toe — blijkbaar met de strekking, om ter inleiding tot, en als tegenhanger van de geschiedenis van Paulus te dienen. Het is geschreven in het joodsch-wettelijk karakter. In het tweede deel (XIII: 1) treedt Paulus op als apostel der heidenen, evenals in het Evangelie naar Lc. de zeventig tegenover de twaalve. Zijne zending slaagt. Het apostel-concilie proclameert de vrijheid der heiden-christenen van de wet — zij het ook onder eenig voorbehoud. Dat Petrus universalist, en zijn joodsch particularisme door Jezus zelven veroordeeld wordt, is de triumf van het paulinisch Evangelie. Paulus moge hier niet met historische juistheid geschetst worden; zijn standpunt niet altijd in het volle licht treden — het is onjuist dat zoo te verklaren alsof men hem tot een getrouwer lid der joodsche kerk heeft willen maken, en zijn afhankelijkheid van de twaalve doen uitkomen. Hij is ook hier de onafhankelijke man. Laat hij Timotheus besnijden, terwijl hij dit voor Titus geweigerd had (II: 3, 4) hij past slechts den stelregel toe van 1 Cor. IX: 20—22 en hij doet het, volgens den auteur uitdrukkelijk „om der Joden wille." Hij predikt de rechtvaardiging in anti-judaïstischen zin, met dit gevolg dat de joden hem verwierpen en de heidenen het woord des Heeren verheerlijken. Dat hij eerst tot de joden gaat, en als deze hem verwerpen, tot de heidenen, is geheel in zijn geest (Rom. I: 15, II: 10). Verklaart hij te gelooven, „al wat in de wet en de profeten stond (XXIV: 16, XXV: 8), hij doet het, omdat het Evangelie de vervulling was van wet en profetie (Rom. III: 21, 30 en elders). In zijn gedrag te Jeru-

zalem (XXI: 17—20) moge hij als een halfslachtige Judaïst zich vertoonen — waarschijnlijk heeft hier de schrijver meer op rekening van Paulus gesteld, dan diens zedelijk karakter toeliet, om hem te vrijwaren voor de beschuldiging, als zou hij den joden, die daar onder de heidenen woonden, afval van Mozes gepredikt en hun verboden hebben, om hunne kinderen te besnijden.

In dit tweede deel heerscht dus, volgens Scholten, niet de toeleg bij den auteur om Paulus te verkleinen en hem aan Petrus gelijk te maken. Hij had geen ander doel, dan de Pauliner van het derde Evangelie. Hiermede vervalt het bezwaar, omtrent de identiteit van de afkomst der beide boeken.

Ik leg de pen neder. Het was mij te doen om een verslag te geven van het merkwaardig boek van onzen onvermoeiden en scherpzinnigen geleerde. Ik hoop dat daaraan die belangstelling zal te beurt vallen, welke het in ruime mate verdient, zoowel van wege het gewicht van het synoptisch vraagstuk als om de resultaten, waartoe het onderzoek den Hoogleeraar heeft gebracht. Moge het overzicht dat ik gaf van zijn arbeid, en waarbij ik hem op den voet meende te moeten volgen, daartoe medewerken!

Dordrecht. P. Steen.

The Hebrew prophets, translated afresh from the original, with regard to the anglican version, and with illustrations for English readers, by Rowland Williams D. D. Vol. I (1866); Vol. II (1871).

De auteur van dit werk, een van de schrijvers in de *Essays and Reviews*, behoort niet meer tot de levenden. Het 2[de] deel, na zijn dood uitgegeven, bevat dan ook slechts de kleine helft van hetgeen hij daarin had willen opnemen. Meer dan dat was niet voorhanden, zoodat een vervolg niet te wachten is. Het is dus nu tijd, om de aandacht onzer lezers op deze nieuwe bewerking der profetische geschriften te vestigen. Dat zij alleszins verdient in ons Tijdschrijft ter sprake te worden gebracht, zal, vertrouw ik, uit mijne aankondiging zelve blijken.

Beginnen wij met kennis te nemen van den inhoud der twee deelen.

Het eerste draagt den bijzonderen titel: *The prophets of Israel and Juda during the Assyrian empire* en bevat de vertaling van Joël, Amos, Obadja, Hosea, Micha, Jesaja (H. I—XXXIX), Nahum.

Het tweede was bestemd om de profeten van de Babylonische en de Perzische periode te doen kennen. Doch toen de bewerking van Habakuk, Zephanja en Jeremia voltooid en de vertaling van Ezechiël tot H. IV gevorderd was, werd de schrijver door den dood overvallen. Men vond alleen nog onder zijne papieren eene vertaling van *Jes.* LII: 13—LIII: 12 en liet die in een aanhangsel afdrukken. De methode van behandeling is deze. Aan elk profetisch geschrift gaat eene inleiding vooraf, waarin de gewone quaestiën meer of minder uitvoerig worden besproken. Dan volgt de verbeterde vertaling der profetieën, welker rangschikking en afdeeling, zoo noodig, worden gewijzigd, ten gevolge waarvan de cijfers der hoofdstukken en verzen niet zelden verschillen van die der A(uthorised) V(ersion), welke laatste in het 2de deel boven de bladzijde worden aangeteekend. Onder de vertaling staan, met kleinere letters gedrukt, scholiën, voor den geleerden lezer bestemd, waarin van des schrijvers opvatting rekenschap gegeven, op andere verklaringen de aandacht gevestigd en de tekst der oude overzettingen, vooral der LXX en der *Vulgata*, ter opheldering medegedeeld en toegelicht wordt. Deze scholiën zijn meer of minder talrijk en uitvoerig en ontbreken hier en daar geheel en al. Daaronder, aan den voet der bladzijde, vindt de lezer eene doorloopende aanteekening op den vertaalden tekst, die dikwerf niets meer behelst dan eene beknopte inhoudsopgave of aanwijzing van den gang der rede, maar somwijlen breeder uitloopt en in bijzonderheden treedt over de bedoeling van den profeet, over de verhouding zijner verwachtingen tot de historie, over de opvatting zijner woorden in de synagoge of in de kerk. Hier en daar gaat deze aanteekening over in een excursus van een paar bladzijden. Waar dit geschiedt, leert zij ons tevens, welke vragen den auteur de meeste belangstelling inboezemen of, naar zijn oordeel, voor den lezer eene meer opzettelijke toelichting noodig hebben. Hierop komen wij zoo aanstonds nog terug.

Er zijn tegen deze bewerking van „The Hebrew prophets" gewichtige bedenkingen te maken. Het zal straks blijken, dat ze, mijns inziens, door groote deugden meer dan opgewogen worden. Doch dit verhindert mij niet ze uit te spreken. Het legt mij integendeel de verplichting op om ze opzettelijk te motiveeren. De eigenaardige verdiensten van een man als Dr. Rowland Williams behoeven niet door een voorzichtig stil-

zwijgen over hetgeen aan zijn werk ontbreekt in veiligheid te worden gesteld. De voorbeelden, waarmede ik mijne bedenkingen toelicht, ontleen ik bij voorkeur aan Vol. II, dat ik het laatst gelezen heb. Doch in de methode enz. is de schrijver zich zelven gelijk gebleven, zoodat het tamelijk onverschillig is, welk gedeelte van zijn boek men onder handen neemt.

Eene eerste aanmerking treft de wijziging van de traditioneele verdeeling van den tekst in hoofdstukken en verzen. Dat die verdeeling geen gezag hoegenaamd heeft; dat de uitlegger zeer verkeerd zou doen, indien hij zich daardoor liet beheerschen of belemmeren — dit behoeft niet meer te worden gezegd. Doch nu meent Dr. Rowland Williams voor de oude verdeeling eene nieuwe in de plaats te moeten geven. Daar het niet in zijne macht staat, de oude in onbruik te brengen, krijgen wij dus twee verdeelingen naast elkander. Dit is hoogst omslachtig en sticht noodelooze verwarring. Noodeloos, want hij had immers de oude en algemeen aangenomen cijfers *in margine* kunnen laten staan en zich daarvan bij het citeeren kunnen bedienen, zonder hun overigens eenigen invloed toe te kennen op zijne opvatting of ook op de rangschikking der enkele profetieën, waar het noodig bleek te zijn deze te veranderen. Het stond hem b. v. vrij, *Jes.* XIV: 24—27, vs. 28—32 en XX onmiddellijk op elkander te laten volgen — indien hij namelijk meende deze rangschikking te kunnen rechtvaardigen — doch waartoe dient het, deze drie stukken als H. XIII van Jesaja aan te duiden en tevens de cijfers van de verzen te veranderen, zoodat b. v. H. XX nu = XIII: 11—17 wordt? In Vol. II wordt de gewone verdeeling regelmatig *in margine* aangeteekend, doch bij de lezing van Vol. I moet men telkens in de noten nazien, welk gedeelte van den Hebreeuwschen tekst men voor oogen heeft.

Hierbij komt nog iets. Terwijl Dr. Williams aan den éénen kant de vrijheid neemt, de gewone cijfers te veranderen, acht hij zich, aan de andere zijde, verplicht daarvan zoo min mogelijk af te wijken. Met andere woorden: hij beschouwt het als eene aanbeveling van de door hem zelven ingevoerde cijfers, dat ze dikwerf geheel overeenkomen met de traditioneele getallen. Ten gevolge daarvan verkrijgt zijne rangschikking van de profetieën hier en daar iets halfslachtigs en houdt hij zich ook niet vrij van inconsequentie. Wie b. v. *Jes.* XL—LXVI onder de godspraken van Jesaja niet opneemt, moest ook de andere stellig

niet-jesajaansche stukken (H. XIII: 1—XIV: 23 enz.) hunne plaats doen ruimen. Wilde hij ze niet overbrengen naar een volgend deel, dan moesten ze toch in een aanhangsel achter *Jes.* XXXIX worden opgenomen, met gelijk recht als *Jer.* XXXV. en L – LII achter de echte profetieën van Jeremia worden geplaatst. Overigens is inzonderheid in het boek van Jeremia de rangschikking van Dr. Williams aan gewichtige bedenkingen onderhevig. In H. I—XX wijkt hij van de gewone volgorde en verdeeling slechts in kleinigheden af. H. XXI—XXIII beantwoorden aan H. XXII, XXIII, XXV volgens de gewone verdeeling. H. XLVI—XLIX volgen bij hem onmiddellijk op H. XXIII (= XXV) en worden dus H. XXIV—XXVII Voorts beantwoorden H. XXVIII aan XXVI; H. XXIX—XXX aan XXXV, XXXVI; H. XXXI aan XLV; H. XXXVII ontvangt het cijfer XXXII en wordt gevolgd door H. XXI, XXIV, XXVII—XXIX. Doch ik mag deze vervelende opsomming niet verder voortzetten. Genoeg ook reeds om te toonen, dat de schrijver op twee gedachten hinkt. Wilde hij de profetieën in chronologische orde plaatsen, dan had hij H. XXIV en H. XXVII—XXIX, die tot de eerste jaren van Zedekia behooren, niet achter maar vóór H. XXXVII en H. XXI, die beiden op de allerlaatste jaren van dien koning betrekking hebben, moeten plaatsen; dan zou H. XXXVIII (bij hem H. XLI) niet door acht hoofdstukken moeten gescheiden zijn van H. XXXVII (bij hem H. XXXII), waarmede het zoo nauw mogelijk samenhangt. Wat Dr. Williams (Vol. II: 63, 72 en elders) tot rechtvaardiging van zijne rangschikking bijbrengt, neemt de hier geopperde bezwaren niet weg.

Mijne tweede bedenking betreft des schrijvers afhankelijkheid van de „Authorised Version". Hare groote verdiensten worden algemeen erkend. Het is niet meer dan natuurlijk, dat men haar voor stichtelijk gebruik zooveel mogelijk behoudt en b. v. thans aan eene herziening van de oude vertaling boven de vervaardiging van eene geheel nieuwe de voorkeur geeft. Doch het boek van Dr. Williams is niet voor kerkelijk gebruik bestemd, ook niet, in den gewonen zin des woords, een stichtelijk boek. Hij wijkt dan ook — b. v. in de daareven besproken verdeeling van den tekst — vrijelijk van de „Authorised Version" af. Dat doet hij ook telkens wanneer hij voor „The Lord" in de plaats stelt Jehovah of „the Eternal" (waarom niet regelmatig òf het een òf het ander?) en נְאֻם יְהוָה teruggeeft door

het (vrij omslachtige) „is Jehovah's saying." Welnu, eenmaal zóóver gegaan, had hij zich ook geheel kunnen emancipeeren en zoowel in het formeele, als in het materiëele zijn eigen weg kunnen gaan. Nu vinden de vrienden der „Authorised Version" te veel, zij die minder aan haar gehecht of gewoon zijn niet genoeg afwijking van het gekozen model.

De nadere uiteenzetting van dit bezwaar blijft hier achterwege: zij zou den lezer van dit Tijdschrift, die de Engelsche bijbelvertaling niet van nabij kent, minder belang inboezemen. Daarentegen moet mijne derde bedenking niet slechts uitgesproken, maar ook met bewijzen gestaafd worden. Zij betreft het gehalte der exegese van Dr. Rowland Williams. Dat hij de bestaande vertaling tallooze malen verbeterd heeft, behoeft niet te worden gezegd. Ook dit spreekt van zelf, dat hij de nieuwere exegeten (Ewald, Hitzig en anderen) geraadpleegd en van hunne ontdekkingen gebruik gemaakt heeft — zonder hen evenwel slaafs te volgen. Een en ander is niet meer dan natuurlijk. Zonder onbillijkheid mogen wij nog iets meer eischen. Wie als exegeet optreedt, toone dat het hem niet ontbreekt aan exegetischen tact; dat hij m. a. w. de gave bezit om op grammatisch en historisch gebied het mogelijke van het onmogelijke te onderscheiden. Gelijk die gave in hare volheid den volkomen exegeet maakt, zoo staat de uitlegger hooger, naarmate hij daarvan meer bezit. Nu komt het mij voor, dat Dr. Williams in dit opzicht te kort schiet. Dat hij een aantal moeielijke plaatsen anders verklaart, dan ik voor mij ze zou opvatten — dit ligt in den aard der zaak, maar zou mij geen recht hoegenaamd geven om zijne exegese af te keuren. Dat is het dan ook niet wat ik bedoel. Mijne meening is deze, dat hij niet zelden verklaringen voorslaat en aanbeveelt, die zeer stellig onaannemelijk zijn; die hij zelf zou hebben verworpen, wanneer dat „keen sense" van hetgeen de Hebreeuwsche taal al of niet toelaat hem in ruimere mate eigen ware geweest. Eenige voorbeelden zullen mijne bedoeling volkomen ophelderen.

De vertaling van *Hab.* III: 9 luidt: „Thou strippest bare thy bow, proclaiming thy arrows satiated" (p. 31). Ik verstout mij niet, deze *crux interpretum* te verklaren. Doch de verandering van אֹמֶר in אֹמֵר is stellig geen verbetering; de opvatting, daarop gebouwd, niet te verdedigen.

Zeph. I: 5*b* wordt aldus teruggegeven: „and those that worship

and swear by Jehovah, while they swear by their Moloch" (p. 41). Dit staat er zeker niet. De fout in de constructie, die waarschijnlijk het gevolg is van eene schrijffout, is Dr. Williams niet in het oog gevallen.

Zeph. III: 19*a* luidt in de vertaling: „Behold me working all thy oppressors their shame" (p. 52). In het scholion wordt opgemerkt, dat בשתם niet kan worden verbonden met het voorafgaande woord, dat het artikel heeft. Dit is juist gezien. Doch in plaats van het artikel te schrappen, verplaatst Dr. W. בשתם naar de eerste helft van het vers. Hij teekent daarbij aan: „The transposition, followed above, though harsh, seems possible." Ik twijfel zeer, of hem dit door deskundigen zal worden toegegeven.

Het is eene blijkbare miskenning van het parallelisme, wanneer *Jer.* II: 3 aldus vertaald wordt: „When Israël was consecrate to the ETERNAL; all the devourers of the first fruit of his increase should be guilty" (p. 79). Beantwoordt niet in het 2[de] lid ראשית zoo duidelijk mogelijk aan קֹדֶשׁ in het 1[ste]?

In *Jer.* II: 8 is תפשי התורה niet juist verklaard. De schrijver zegt, trouwens op het voetspoor van vele anderen: „This is the earliest mention of the Law in so definite a form as the Mosaic Code is usually supposed to have held in Israel...... From Josiah's reign downward we have the full Levitical Code, as a theory to which it was desired the people should conform" (p. 80, 81). Bij de verklaring van *Jer.* VII: 21 verv. en VIII: 8 (p. 112 f. 116) stond den schrijver hetzelfde vooroordeel in den weg. Het is in het algemeen te bejammeren, dat hij den commentaar van Graf op Jeremia niet heeft gekend, die hem o. a. ook hier belangrijke diensten zou hebben bewezen.

Bij *Jer.* V: 22 teekent de schrijver aan (p. 206 n. 60), dat de Masoreten (het eerste) יעברנהו als *pluralis* hebben gevocaliseerd („They cannot cross over"). Dit is blijkbaar eene vergissing.

Op dezelfde bladzijde wordt het laatste lid van *Jer.* V: 24 aldus vertaald: „Who reserves for us plentiful the periods of harvest." In het scholion (n. 61) slaat Dr. Williams voor te lezen: שְׂבֵעַת; vandaar in de overzetting „plentiful". Doch voegt dit woord bij חקות? en is de geheele opvatting met de plaatsing der woorden vereenigbaar?

Jer. XII: 14 vertaalt de schrijver, met wijziging van de vocalisatie: „Thus saith Jehovah against all my borderers, *the shep-*

herds that encroach on my heritage etc." (136 n. 134). Ik acht het hoogst twijfelachtig of deze verklaring bijval vinden zal.

Jer. XVII: 2, 3 hebben den uitleggers reeds veel moeite gebaard. Niemand heeft recht van Dr. Williams te eischen, dat hij alle bezwaren wegruime. Wanneer hij intusschen vs. 2_a als glosse verwerpt en de twee eerste woorden van vs. 3 met het vorige vers verbindt, in dezer voege: „(The sin of Juda is written......) upon green trees, upon lofty hills, upon the mountains of the field" (p. 152), dan gaat hij met meer vrijheid te werk dan den uitlegger van rechtswege toekomt.

De gissing (p. 161 n. 186), dat men verband gezocht en gevonden heeft tusschen den naam Topheth en *aphah*, wordt zeker door het constante gebruik van dit woord in den zin van *bakken* (geenszins „to burn") niet aanbevolen.

Nog één voorbeeld en ik staak deze opsomming. De tweede helft van *Jer.* XXII: 6 luidt in de vertaling: „I have sworn to make thee a wilderness among cities, uninhabited." Wat de schrijver hiermede bedoelt, is niet aanstonds duidelijk, maar blijkt uit het scholion: „This is an instance of a flowing text of scripture, broken rabbinically into antithesis. For the singular verb נוֹשָׁבָה must originally have referred to מדבר, wilderness; but the Masoretic punctuators, having paused at „wilderness" in their conception of clauses, altered the verb into a plural to agree with „cities". The *Vulg.* and LXX however had equally joined the verb with „cities"", (p. 167). Hier is de schrijver geheel van den goeden weg af. „A wilderness among cities" is eene zeer zonderlinge uitdrukking en bovendien geene vertaling van de hebreeuwsche woorden מדבר ערים. De verbinding van מדבר met נוֹשָׁבָה is tegen de grammatica, die נושב zou vereischen. De auteur openbaart ook elders zekere geneigdheid om den tekst van Jeremia niet in parallelle *membra* te verdeelen, maar als *oratio continua* op te vatten. Hier althans heeft die neiging geene gelukkige resultaten opgeleverd. Doch over het algemeen geloof ik niet dat er reden bestaat om daaraan toe te geven. Het parallelisme is geheel in overeenstemming met de Israëlietische wijze van denken en uitdrukken, alles behalve een opgedrongen vorm.

Blijkt uit deze voorbeelden [1]), dat de gestrengheid der exegetische methode van Dr. Rowland Williams te wenschen overlaat,

[1]) Zie verder nog de verklaring van *Jer.* XXV: 14 (p. 184); van *Jer.* XLVIII: 4 en XLIX: 20 (p. 197 en 209); van *Jer.* XXXVIII: 10 (p. 256,

ze brengen ons tevens op het spoor van de qualiteiten, die zijnen commentaar grootelijks tot aanbeveling verstrekken. Hij is een onafhankelijk en een scherp criticus. De bezwaren tegen de overlevering omtrent den auteur en den ouderdom der oud-testamentische profetieën, waarop anderen reeds gewezen hebben, ontgaan zijne aandacht niet. Maar ook daar, waar het wantrouwen van anderen hem niet tot waakzaamheid dringt, is zijn oog geopend voor de moeielijkheden die zich voordoen. Hij stelt ze zonder aarzeling in het licht en geeft omtrent hare wegruiming wenken, die van vrijmoedigheid, om niet te zeggen van stoutmoedigheid, getuigen. Het is hier de plaats niet om zijne gissingen over de latere omwerking en interpolatie van deze en gene profetische pericope aan eene afdoende critiek te onderwerpen: daartoe wordt meer tijd en ruimte gevorderd dan waarover ik thans beschikken kan. Maar wèl acht ik het raadzaam de voornaamste zijner gissingen hier mede te deelen, zoowel tot kenschetsing van den auteur en zijn werk, als om verder onderzoek uit te lokken.

Meer dan eens openbaart Dr. Williams twijfel aan den geeenschappelijken oorsprong van *Hab.* I, II en *Hab.* III. Men zie de verklaring van dit laatste hoofdstuk, p. 29 ff., maar vooral de Inleiding op Habakuk, p. 3, 4. Hier verklaart hij niet te willen loochenen dat H. III afkomstig is van den auteur van H. I, II. Maar — zoo gaat hij voort — „my unassisted judgment would lay more stress upon the title, with which the third chapter commences; a title certainly of older form than the one prefixed to the first. I could not find in such affinity of sentiment as links the concluding poem [Ch. III] to the preceding remontrance [Ch. I, II] any such connexion of thought as implies necessarily identity of origin, but rather enough to account for the association of pieces originally distinct; while the verbal colour of style is certainly more poetical in the last piece, if not, as it would seem to me, altogether more archaic. Hence I would suggest for consideration, whether this poem were not the original Habakkuk, and whether it may be older by some centuries than the age of Nebuchadnezzar. A farther question would be, whether the vivid poetical figures of this very piece did not

waar de schrijffout »dertig" voor „drie" onopgemerkt is gebleven); van *Jer.* XXXI: 1 (p. 282) enz.

pass in a prosaic sense into some of the national chronicles. If we suppose this might be so, it would not destroy the strong personality of the author of our first and second chapters, but separate his work of pleading with God from that of poetical celebration which accompanies it."

Bij *Zeph.* III: 14—20 teekent Dr. W. aan: „A psalm is appended, full of triumph on the return from Babylon, or in some like time of restoration" (p. 51). Reeds vroeger was op het groote verschil in toon en historischen achtergrond tusschen deze pericope en het voorafgaande de aandacht gevestigd (p. 37). Het verdient opmerking dat de auteur hier samentreft met Dr. Oort, wiens verhandeling over Zefanja [1]) zeker nog niet in vergetelheid is geraakt.

De discussie over den oorsprong van *Jer.* X: 1—16 (p. 123 ff.) bewijst, dat de auteur de bezwaren tegen de authentie dier pericope diep gevoeld en doordacht heeft.

In de aanteekeningen bij *Jer.* V: 10, 18 (p. 100, 101) geeft Dr. Williams in overweging, of niet de uitdrukkelijke verzekering, dat Jahveh Israël niet ganschelijk zal verdelgen, den gang van Jeremia's rede stoort en geacht moet worden door een zijner lezers te zijn ingevoegd.

Jer. XVI: 14, 15 en de gelijkluidende plaats H. XXIII: 7, 8 worden (p. 151 en 173) als glossen aangemerkt. „They have the air of the later Isaiah, and are almost certainly of post-Babylonian date." Iets minder beslissend bij de behandeling van de laatstgenoemde plaats: „Two verses, not impossible in Zedekiah's reign, but not so coherent as to preclude question of insertion in the time of Cyrus."

De aanteekening bij *Jer.* XVII: 19—27 is deze: „A separate piece, out of place at least here, and belonging apparently to the time of the Return, describes the sabbatical observances required by the Restorers. With it should be compared the close of Obadiah, the books of Ezra, Nehemia, Zech. VII, VIII, Mal. III, Ezek. XLVI." (p. 155 f.). Evenals boven met Dr. Oort, zoo treft de schrijver hier, zonder het zelf te weten, met Geiger samen. [2])

Over de vrij algemeen aangenomen interpolatie van *Jer.* XXV

---

[1]) *Godg. Bijdragen* voor 1865 bl. 812—825.

[2]) *Urschrift und Uebersetzungen* S. 95 f.

spreekt de schrijver zich uit p. 179 ff. Het blijkt uit zijn betoog, dat hij niet slechts tegen vs. 13 en het slot van vs. 26, maar ook tegen vs. 11—14 in hun geheel bezwaar heeft. Desgelijks twijfelt hij (p. 293 f.) aan de authentie van *Jer.* XXIX : 10—14. De daarop betrekkelijke aanteekening mag wel in haar geheel worden medegedeeld. „Several paragraphs in this chapter (XXIX) are doubtful. One, vv. 10—14, is open to the same criticism as the kindred, but more evidently altered, passage in Chap. XXV. It interrupts the sequence of the context. It introduces the period of seventy years, which if applied strictly to the exile (597—538) will have to be reduced to fifty-nine; while if we better understand it of the period of the Chaldean dynasty (625—555 or 606—538) it involves a prediction, which as it regarded Judea had but a partial and secondary fulfilment, and as it regarded the Babylonian empire would require to substantiate it a better settled text than we possess. Looking at the manifold sigus of recension in our book, we cannot but feel that an editor after the Return might conceive it an edifying improvement to give the old prophets presentiment a more definite form."

In deze aanteekening wordt melding gemaakt van de herhaalde recensiën der profetieën van Jeremia. In de Inleiding op de vertaling heeft Dr. Williams zijn gevoelen daarover opzettelijk uiteengezet (p. 57 ff.). Het steunt grootendeels op *Jer.* XXXVI en op de verschijnselen die zich in de LXX voordoen, maar ook op de sporen van invoeging en omwerking die Dr. W. meent te hebben ontdekt. Meer dan eens beroept hij zich, gelijk daareven, op de feitelijke bewijzen eener vrije behandeling en rangschikking van Jeremia's godspraken, om daarmede zijne eigene critiek te rechtvaardigen. Zoo plaatst hij, zich aansluitende bij de LXX, de profetieën tegen de heidenen, H. XLVI—XLIX, achter (niet in het midden van) H. XXV. Zoo handhaaft hij, op inwendige gronden, tegen de LXX, de rangschikking van dezelfde profetieën in den Masoretischen tekst. Zoo verwerpt hij, met de LXX, de authentie van *Jer.* XLVI: 26b; XLVIII: 45—47; XLIX: 6 enz. Maar hij twijfelt ook, met Hitzig en anderen, aan de echtheid van *Jer.* XLVI: 27, 28 (p. 194) en, zonder zich op die voorgangers te kunnen beroepen, van *Jer.* XLIX: 34—39 (p. 212 n. 315).

Reeds werd in het voorbijgaan medegedeeld, dat *Jer.* L, LI (de profetie tegen Babel) en XXX, XXXI (aankondiging van Is-

raël's herstel en van het nieuwe verbond) door Dr. W. aan Jeremia worden ontzegd. De opgave der redenen, die hem ten aanzien der beide laatstgenoemde hoofdstukken tot deze negatieve slotsom hebben geleid, moge hier nog eene plaats vinden. „No part of them is so early as the tenth year of Zedekiah's reign, when the city was yet besieged. Some parts may have followed close on the capture..... other parts, such as the address to God's servant Jacob (H. XXX: 10,11) and the picture of Jehovah's whirlwind yoing forth in fury (H. XXX: 23,24) seem hardly in their natural place, and are found elsewhere. The general tone (most so in the 2d chapter) is of the time, when the exile was drawing to itsend. Long suffering has been borne. Strangers have been lords. The old covenant has failed, through Israel's sin. God will strike a new one, more spiritual, of larger freedom. The sanctuary, long desolate, shall be restored. Such considerations have more force in such a book of fragments as we have before us than in a compact whole; and ought, I think, to persuade us that the piece is a song of encouragement by some Baruch or later Isaiah, far on in the exile, who yet may have used relics of the older prophet (perhaps his master?) as keynotes, from which to start his strain. Probably he had Chaps. XXXII, XXXIII before him" (p. 276 f.).

Het zou mij niet bevreemden, indien deze proeven van critiek bij menigen lezer den indruk achterlieten, dat Dr. Rowland Williams één is van de uitleggers, die door de conservatieve theologen met den naam van „rationalisten" of „ongeloovigen" plegen te worden aangeduid. Dat is evenwel het geval niet. Wanneer wij hem zijne plaats moesten aanwijzen, dan zouden wij hem zeker niet onder de „modernen" rangschikken, veeleer onder de zeer gematigde rechtzinnigen of onder de aanhangers der ethisch-irenische richting. Dit is het juist wat, in mijne schatting, aan zijne „Hebrew Prophets" eene eigenaardige beteekenis geeft. Dr. Rowland Williams is niet alleen een vroom en gemoedelijk man, maar ook door en door een theoloog, een dogmaticus, vol van sympathie voor de Anglicaansche kerk, tot welker geestelijken hij behoorde. In zijn werk over „Christianity and Hinduïsm" [1])

---

[1]) *A dialogue of the knowledge of the supreme lord, in which are compared the claims of Christianity and Hinduism and various questions of Indian religion and literature fairly discussed* (Cambridge, 1856).

doet hij zich kennen niet slechts als een billijk beoordeelaar van den Indischen godsdienst en van de Indische godsdienststelsels, maar ook als een warm vriend van het Christendom naar de gematigde supranaturalistische opvatting, als een voorstander, ja van de hervorming, maar toch ook van het behoud der kerkelijke dogmatiek. Zijne denkbeelden b. v. over de inspiratie der Heilige Schriften wijken af van de kerkleer over dit onderwerp, doch hij is er zeer ver van af, die inspiratie te willen loochenen. Welnu, het is deze schrijver, dien wij in de „Hebrew Prophets" eene zoo vrijmoedige critiek zien oefenen op de geschriften, waarin ons de prediking van „The preachers of righteousness" is bewaard gebleven. En daarbij laat hij het niet. Ook de gevolgtrekkingen, die ten aanzien van de voorspellingen, inzonderheid van de Messiaansche profeticën, uit de resultaten der critiek voortvloeien, spreekt hij zonder bedenking uit. Terwijl andere theologen van denzelfden stempel evenals hij het recht der critiek in beginsel erkennen, maar voor hare toepassing terugdeinzen — gaat Dr. Rowland Williams met de „rationalisten" mede en vindt hij zelfs aanleiding om dezen en genen onder hen van achterlijkheid te betichten [1]. Dit maakt hem, in mijn oog, tot een *ἐν τῇ γενεᾷ ἀυτοῦ* zeer merkwaardig man; tot een type van hetgeen onze ethisch-irenische theologen — niet *facto* zijn, maar — krachtens hunne beginselen zouden kunnen worden. Hij doet mij, in zijne verhouding tot de gewone partijen, aan Oscar Bagge denken, die in zijn geschrift „Das Princip des Mythus im Dienst der christlichen Position" — de nieuw-testamentische critiek bijna even vrij hanteert als Dr. Williams die van het O. Testament. Doch ook hier geldt het: *omnis comparatio claudicat.* De Engelsche theoloog behoeft trouwens volstrekt niet met dezen of genen gecombineerd te worden. Het is zelfs veel beter, dat wij hem zijn betrekkelijk isolement laten. Hij is — hoezeer geneigd om het licht, door anderen ontstoken, op te vangen — een zelfstandig man, eene persoonlijkheid, zooals reeds uit zijn eigenaardigen, pittigen stijl kan worden opgemaakt. Mocht het mij gelukt zijn, eenige belangstelling voor hem bij mijne lezers op te wekken, dan mag ik rekenen op hunne goedkeuring, wanneer ik thans nog aan de

---

[1]) Verg. *Hebr. Prophets* Vol. II: 40, 92 de niet zeer vriendelijke berisping die aan Dr. S. Davidson wordt toegediend.

mededeelingen over zijne exegese en critiek eenige citaten uit „The Hebrew Prophets" toevoeg, die vooral den theoloog kenschetsen. Hoeveel ze ook bevatten mogen, waarmede ik van ganscher harte instem, het is toch niet dáárom dat ik ze hier opneem. Veeleer moeten ze dienen om den man en zijn standpunt volledig te doen kennen en zoo deze aankondiging van een zijner hoofdwerken af te ronden.

Den breederen excursus over „geloof," waartoe *Hab.* II: 4 aanleiding geeft, kan ik hier alleen vermelden. Het is reeds op zich zelf karakteristiek, dat in een commentaar op de profeten aan de behandeling van dit onderwerp verscheidene bladzijden (p. 6—20 van Vol. II). worden gewijd. Ook elders veroorlooft Dr. Williams zich meer of min dogmatische uitweidingen, die ons duidelijk maken wat hem vooral belangstelling inboezemt.

Doch ziethier eenige uitspraken over bijzonderheden, die mij toeschijnen de aandacht niet onwaardig te zijn.

Dr. Williams acht het waarschijnlijk, dat de Israëlieten de besnijdenis hebben overgenomen van de Egyptenaren. Hij weet hoe men in zijn vaderland zoodanige denkbeelden pleegt te beoordeelen en antwoordt bij voorbaat: „Religious „unbelief" does not consist in acknowledging the providential continuity of usages and ideas amongst nations, but in fearing that the religious sentiment will not rise always to the level of scientific observation" (II: 123).

Bij de bekende spreekwijze: „vroeg opstaan," die *Jer.* XI: 7 en elders van God gebruikt wordt, teekent hij aan: „God's *rising early*, as if that unsleeping vision needed wakening, is manifestly anthropomorphic, Ps. LXXVIII: 65; 1 Kings XVIII: 27. What does not strike us often as it should, is that God's *speaking* is as figurative as his wakening. Divine words are events. It is less figurative to consider a Person as expressing Deity; far more so to call a body of literature the Word; for this overlooks the intermediate conceptions and instrumentalities" (p. 130).

De profetische opvatting van de feiten is eenzijdig en onvolledig zoo goed als elke andere. In de noot bij *Jer.* L: 3—7 heet het: „The Jew sees in Babel's fall only Jehovah's care for Juda; as things have many aspects; and only an infinite Providence turns human ends into Divine means, and sees cause and effect, each in each, by itself and for something else" (p. 292 f.).

Herhaaldelijk komt Dr. Williams terug op de verhouding tus-

schen voorspelling en profetie. In geen geval — zoo verzekert hij ons — ligt de kracht en de beteekenis van de werkzaamheid der profeten in hunne aankondiging van toekomstige gebeurtenissen. Gibbon verbaast zich, dat de kerkvaders in hunne verdediging van het Christendom meer waarde hechten aan het argument uit de profetieën dan aan de wonderen. Doch daaraan hadden zij geen ongelijk, want „Deity is revealed to us by moral attributes more evidently than by power or wonder. Hence prediction of events would not be so properly inspiration, as the strong religious sentiment which enables a writer to awaken a kindred sense in his readers. Above all things this is a gift. In such a gift consists Jeremiah's power" (p. 70).

Men miskent de eigenlijke bedoeling van de Israëlietische profeten, wanneer men elke bedreiging opvat als voorspelling van het lot, dat den bedreigde te wachten staat. Dikwerf is „the key-note not prediction but denunciation" (p. 46). Of, gelijk het elders wordt uitgedrukt: „See what has befallen other nations; consider what is likely to befall you, seems the key-note to the strain. If the work of reformation proceeded, so that the monitions of the prophet took effect, there would be no reason why, as in the case of Micah (Jer. XXVI; 19; comp. Joël II, III), the threatennigs should not be happily frustrated. Where a modern preacher would threaten ruin upon persistence, the Hebrew emphatised his warning by omitting the condition, which yet by the manner of his country was understood" (p. 36). Nog anders in de aanteekening bij de zeer strenge strafaankondiging van Jeremia, H. XXIII: 39, 40: „As a punishment for profaneness is denounced exile with reproach, as perpetual as man's language can paint, or his wrath under strong impulse conceive; yet relentings elsewhere show that this perpetuity may be understood with all the conditions of contingency and as spoken in a career of impulse. The *ipsissima Dei fata* know no relenting, but while their possibilities float in the form of monitory presentiment, they may be modified bij conditions moral or external" (p. 179).

Met de manier, waarop men de echte en de valsche profeten tegenover elkander pleegt te stellen, heeft Dr. Williams, gelijk te verwachten was, geen vrede. Ten onrechte — zoo schrijft hij p. 214 — vertalen de LXX *Jer*. XXVI: 7 ψευδοπροφῆται: „no such order existed as distinct from the true, nor, while they

and Jeremiah lived, was there criterion between the parties, except the nature of the doctrine of each." Reeds in de Inleiding op Jeremia was diens verhouding tot de profeten van zijn tijd in het licht gesteld. Ik kan mij niet weerhouden die beschouwing nagenoeg in haar geheel te citeeren: „Amidst the strife of teachers we imagine it must have been easy to distinguish the false prophets from the true. Far otherwise it seemed to their contemporaries. When the sanctity of the priesthood was confronted by Seer's denunciation, which was the more divine? When two prophets, with like figure of inspiration, „Thus saith the Lord, God of Israel," enjoined opposite policy in respect of Egypt or Babylon, the keener patriotism would sound the more sacred; years might elapse, before the verdict of events could be decisive. Once, in the five centuries over which our specimens extend, the disaster of Sennecharib in the desert gave a splendid sanction to the counsels of Isaiah. We shall find Jeremiah's presentiments on the side of Babylon confirmed by the result: but also open to the remark, that less divided counsels might have offered a more successful resistance. Neither the piety of Josiah, nor the tears (we may suppose the counsels) of his prophets saved him from disaster on the side of Egypt The death of a rival, within a few months of a collision between two seers, would be explained by his friends as accidental. No such epithet as „False" was applied to Hananiah by his hearers. In short, the impression, deepening with study of the prophetic records, is that a common zeal in the cause of Jehovah, a like employment of oracular terms, accompanied considerable diversity of views, for each of which might be pleaded a partial, barely for any a complete, justification" (p. 56, 57).

Er wordt hier, gelijk men bemerkt, gezinspeeld op het bericht, dat de profeet Hananja stierf in hetzelfde jaar waarin Jeremia hem den dood gedreigd had (H. XXVIII: 16, 17). Daarbij teekent de schrijver het volgende aan: „We may (1) either suppose, what the frequent editions of our book permit, that verses 15—17 were moulded in recension after the event; (2) or may say with Ewald, that Hananiah's death seemed to many (only we must include the writer here) a divine sign of the falsehood of his prediction; (3) or we may compare those famous instances of the Middle Ages, in which fiery monk, or seer, in the name of humanity, summoned some tyrant to appear within a specified

time before God's tribunal; though this case hardly belongs to the same category; (4) or we may see a parallel in that „witty and bold atheist," whom Bishop Hall „bent his prayers against," beseeching God daily to remove that hindrance, until the malicious man was swept away by the pestilence; (5) or we may do well to leave the difficulty unsolved" (p. 235 ff).

De geringe zekerheid der prioriteit van de voorzegging vóór het feit, waarvan Dr. Williams hier in de eerste plaats gewaagt, komt ook elders ter sprake — vooral in Jeremia, waar wij met een zoo slecht gewaarborgden tekst te doen hebben. Men zie b. v. de aanteekeningen op *Jer.* XXV en XXIX, waaruit boven reeds het een en ander werd medegedeeld, voorts die op *Jer.* XVIV: 29, 30 (p. 274 f.); eindelijk de algemeene opmerkingen over dit onderwerp in de inleiding. Zij die het nu nog wagen, ten gunste van hun supranaturalisme, zich te beroepen op Jeremia's vervulde voorzeggingen, zullen wel doen met te overwegen wat daarover o. a. p. 65 f. voorkomt. Ik citeer weer enkele volzinnen: „Instead of evidence, that the battle of Carchemish, for instance, had been foretold, the Prophet pledges us his assurance, that he put his poem on record in the year after the battle. Must he not have intended it for (what its style bespeaks it) a judicial song, a strain of triumphant acknowledgment to the arbiter of destiny? Is it not doing him an injustice, as well as bringing ridicule on ourselves, if we accustom men trained in severer thought to expect a foresight neither apparent, nor claimed? The spirit of this question may be extended to the utterances upon Moab, Ammon, Edom. For however vivid may have been the presentiment, with which a mind accustomed to interpret history by Providence saw the feuds of lawless clans, and a city whose sins were ripening, come daily within the militant network, which the Lady of Nations spread, the blow had fallen, before his feelings took written shape; the expression which he then gives them has a borrowed form; our only evidence of minute fulfilment is the presumtion that war and its description would generally correspond."

De opvatting der Messiaansche profetieën vloeit zoo rechtstreeks voort uit de denkbeelden, die men zich over voorspelling in het algemeen heeft gevormd, dat het onnoodig heeten mag in het breede aan te wijzen, hoe Dr. Rowland Williams dezen *locus* behandelt. Ik bepaal mij tot een paar aanhalingen. De

eerste is ontleend aan de Inleiding op Jeremia, waar wij lezen: „The strong necessity which I feel, of primarily restricting all prophecies ordinarily deemed Messianic to the contemporaneous horizon, and subsequently elevating them, not by verbal legerdemain, but by perception of the eternally ideal in the temporarily accidental, so as to find in the New Testament the Providential transfiguration of the Old, is confirmed by my study of Jeremiah. Apt as we all are to exaggerate a favourite hypothesis, I hope that this conception (obscure as stygian darkness though it may remain to those who imagine it to inculcate „Natural Religion" in the aftersense of the negation of miracle) may be useful in enabling men to understand Christ, and to believe in God." (p. 69).

Mijn tweede en laatste citaat is een gedeelte van de aanteekening op de profetie over het Nieuwe Verbond, *Jer.* XXXI: 31 verv. Zij geeft den schrijver aanleiding om zijn hart uit te storten en het bondgenootschap van vroomheid en vrijheid met warmte te bepleiten. „This great word of God" — zoo schrijft hij — „is the Christian's warrant for a freedom of trust, which makes up all truth into the faith of the Church. Hence no discovery can hurt Christianity, for whatever is true, is Christian, as St. Augustine often taught. But hence also St. Augustine is more right than St. Jerome, since the first makes every law of the letter, and of Old Testament literalism, abolished in Christ, while the second abolishes only the ceremonial law; all which Luther on the Galatians well shews. Hence all that the nobler mystics and more reasoning Quakers have said from St. Paul in 2 Cor. I and III down to the purer neologians of our time, is justified; here is a charter which makes freedom of thought orthodox, so that without neology is no Christianity. Moreover, hence the Bible is the written voice of the congregation; *i. e.* the record of its experience, and the expression of its God-determined spirit. Not merely the canonisation of scripture is from the church, but through the church also its inspiration, only the church is made up of men" (p. 287 f.).

Vooralsnog vinden denkbeelden als deze in des schrijvers vaderland geen gunstig onthaal. Doch er is geen twijfel aan, of ze zullen daar, evenals elders, eenmaal zegevieren. Ja, nu reeds zijn velen gestemd om ze aan te hooren en over te nemen.

Ik koester de hoop, dat „The Hebrew Prophets" van Dr. Rowland Williams hun in allengs ruimer kring ingang zullen verschaffen. Op kerkelijk en theologisch gebied wijken de vooroordeelen niet dan zeer langzaam. Het is niet voldoende, daar eens voor al de waarheid in het licht te stellen. Van verschillende zijden en op verschillenden toon moet zij worden uitgesproken, vóórdat zij wordt omhelsd. In de rij der getuigen voor die waarheid neemt Dr. Williams zijne eigene plaats in. „For those we love, from whom death parts us, our heart's fond desire is, that their labours may continue to exercise an abiding and ever deepening influence on the minds of men": zoo schrijft zijne weduwe aan het slot der Voorrede van het door haar uitgegeven 2de deel. Die wensch, door de piëteit ingegeven, is in dit geval verre van onredelijk. Het zou mij verblijden, indien het mij gelukt ware deze overtuiging te motiveeren en den schrijver ook in ons vaderland enkele belangstellende vrienden te verwerven.

Leiden. A. KUENEN.

LITERARISCH OVERZICHT.

De *Philosophische Bibliothek*, die door Dr. J. H. von Kirchmann wordt uitgegeven, geeft ons met de afleveringen 87, 89, 90, 91 en 96 het *Novum Organon scientiarum sive judicia vera de interpretatione naturae* van Baco, Men weet, dat dit organum de leer der Inductie ontvouwt, en het *tweede* deel uitmaakt van Baco's *Instauratio magna*, een soort van Encyklopaedie, waarvan het *eerste* deel handelt *De dignitate et augmentis scientiarum.* In een voorrede wijst von Kirchmann op de eigenaardige moeielijkheid eener goede vertaling van Baco's geschriften. Het harde, het hoekige, het onbeholpene en ingewikkelde, dat men in deze vertaling aantreft is er met opzet, ten gevolge van de nauwkeurigheid der overzetting, in gebracht, omdat een en ander tot het karakteristieke van Baco's schrijfwijze behoort, en niet zou kunnen verwijderd worden zonder daarmede het merg uit het gebeente van Baco's stijl te verwijderen. Vervolgens beschrijft onze Vertaler het Leven en de Geschriften van Baco. Hij meent, dat men Baco's werkelijke maar praktische liefde voor wetenschappelijk onderzoek en de verbetering daarvan, benevens zijne innemende eigenschappen en godsdienstigen zin, alléen dan met zijn verachtelijk gedrag als staatsdienaar rijmen kan, indien men inziet, hoe Baco zijn gansche leven door beheerscht werd door twee hartstochten: liefde tot de wetenschappen en politische eergierigheid. Waar beide hartstochten in strijd geraakten behield de politische eergierigheid steeds de overhand. En opdat men Baco niet al te streng veroordeele, mete men hem niet met den grooten maatstaf, waarmede buitengewoon verheven en edele menschen worden gemeten, en neme men de ontwikkeling van het zedelijk inzicht van zijn leeftijd, met name op politiek gebied in het toenmalige Engeland, in aanmerking, een ontwikkeling, die belangrijk lager was dan de hedendaagsche.

Nu belangelooze toewijdende liefde tot de wetenschappen en zui-

ver welbehagen in het weten bij den meer praktischen Baco werd gemist, moest de hartstocht der naar maatschappelijken roem en aanzien hunkerende eergierigheid wel zijn booze daemon blijven. »Es erklärt sich aus diesem Ueberwiegen seines politischen Ehrgeizes, dass ihm der edle Stolz und die tiefe Selbstgenügsamkeit abging, welche sich ohnedies mit der eifrigen Liebe zur wissenschaft bei den reinen Jüngern derselben verbindet, und von denen in seinem Zeitalter *Descartes* und *Spinoza* als glänzende Muster dastehn. Jene selige Ruhe, welche die Erkenntniss der Wahrheit als solche gewährt, und welche *Plato* und *Aristoteles* in so begeisterten zügen schildern, jene »geistige Liebe zu Gott", wie *Spinoza* dieses gefühl nennt, jene stolze Genügsamkeit, mit der *Descartes* alle Huldigingen der Gelehrten und Grossen von sich abweist, kennt Baco nicht. Deshalb vermögen weder seine reichen kenntnisse, noch sein Eifer in Ausdehnung der Wissenschaften, noch sein Scharfsinn, noch seine Philosophie ihn vor den Versuchungen und Erniedrigungen des politischen Lebens zu schützen. Um hier seiner Laufbahn nicht zu schaden, verlässt er seinen Gönner, den Grafen *Essex*, und wird dessen Ankläger; um im Staatsdienst emporzusteigen, erniedrigt er sich zu schmeichlerischen Bittgesuchen an die Köningen und ihre Günstlinge; um den aüssern glanz seines Hauswesens zu erhalten, nimmt er Geschenke zu Tausenden von Thalern von den Parteien an, die bei ihm Recht suchen; um nach seiner Verurtheilung wieder in das öffentliche Leben einzutreten, belästigt er noch in hohem Alter und bei erschütterter Gesundheit den König und die Minister mit Suppliken, fleht um Verzeihung, verspricht Besserung wie ein Schulknabe und bietet sein schriftstellerisches Talent zum Kauf an, wie eine Waare, die man auf dem Markte feil hält." Het is dus onjuist als *Kuno Fischer* in zijn werk »Franz Baco, die Realphilosophie und ihr Zeitalter (Leipzig 1857)" schrijft: »Wenn Baco eine Leidenschaft hatte, die ihn mächtig und ernsthaft erfüllte, so war es allein *die Wissenschaft*. Sie war der einzige Freund, dem er treu blieb. Der Wissendurst war sein grösster Ehrgeiz.

Dr. von Kirchmann herinnert ook hoe de beteekenis van Baco voor de Philosophie en de Natuurwetenschap veel te hoog is aangeslagen. Het beginsel der »waarneming" als het beginsel van het ware wetenschappelijk onderzoek was reeds vóór Baco en gelijktijdig met hem in eere en in toepassing gebracht door *Galilei*, *Gilbert*, *Harriot*, *Harvey*, *Keppler*, *Stevins*, *Gassendi*

en *Descartes*. Baco is groot en machtig als hij de Scholastiek en de Geleerdheid van zijn leeftijd bestrijdt, maar overgaande tot eigen onderzoek maakt hij zelf zich niet zelden aan de door hem ten toon gestelde fouten van anderen schuldig. De beroemde Chemicus *Justus Liebig* heeft over Baco's wetenschappelijke reputatie een streng gericht gehouden in een geschrift: »Francis Baco und die Methode der Naturforschung. Munchen 1863". Von Kirchmann neemt als eindoordeel over Baco's wetenschappelijke beteekenis het oordeel over dat *Lewes*, in zijn werk: »*Aristotle, a chapter from the history of the science*, London 1864", heeft uitgesproken, dat Baco de verschillende stroomen van de dwaling wel met kloeken zin nagaat tot aan hunne bronnen, maar door dezelfde stroomen op zijn beurt wordt medegesleept, zoodra hij ophoudt kritikus te zijn en zelf de natuurverschijnsels gaat onderzoeken.

In de acht en negenennegentigste aflevering ontvingen wij *Erlaüterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften von Karl Rosenkranz*. Heeft een werk van Hegel als het genoemde een ophelderenden Commentaar dringend noodig, weinigen evenaren Prof. Rosenkranz in bevoegdheid tot de taak van uitlegger der philosophie van Hegel. Immers hij is in zijn vereering van Hegel's wijsbegeerte onwankelbaar, een vereering, die te meer waarde heeft naarmate zij met een zelfstandigheid van oordeel, die niet schroomt om leemten en fouten in het stelsel van Hegel te erkennen, gepaard gaat. Zijn vereering van Hegel draagt den waarborg in zich, dat zij tot juiste interpretatie van Hegel's diepzinnige gedachten kan leiden, omdat zij door de toewijding der liefde voor die speculatieve philosophie bestuurd wordt. Is in 't algemeen liefde tot de menschen een van de onontbeerlijke sleutels, die den toegang tot menschenkennis openen, ook het inzicht in een gewrocht van den geest des menschen is niet verkrijgbaar, tenzij waardeerende liefde voor dergelijke gewrochten onze scherpzinnigheid regele en onderhoude. Loopen wij, wat bepaaldelijk Hegel betreft, in onzen leeftijd wel gevaar van te onbepaald alles wat die groote geest gedacht heeft voor onbelangrijk te houden, indien wij de onhoudbaarheid van zijn standpunt en methode leerden begrijpen: als tegenwicht is de herinnering dan wel goed, hoe nog in onzen leeftijd mannen van een beteekenis als prof. Rosenkrans met Hegel kunnen dweepen. Ten bewijze schrijf ik hier een

ontboezeming van Rosenkranz af over de waarde van de phaenomenologie van Hegel (bl. 82). »Es existirt kein Werk in der philososchen Literatur, das an Tiefe und Schönheit, an Gehalt und Form, Hegels Phänomenologie überträfe. Sie wird ein immer erneutes Studium herausfordern und den nach Erkenntniss dürstenden Geist mit den Strömen lebendigen Wissens erquicken. Man hat gegen sie vorzüglich geltend gemacht, dass sie stylistisch keine reine Gattung sei. Sie sei weder nur Logik, noch nur Psychologie, noch nur Philosophie der Geschichte. Sie sei ein Werk der Willkür und ein verworrenes Labyrinth sophistisch combinirter Standpunkte. Gewis hat die Phänomenologie auch ihre Mängel, aber sie verschwinden gegen die Genialität der ganzen Composition zu Nichts. O, Ihr kleinen Geister, die Ihr nur eine Logik, nur eine Psychologie, ganz reine Exemplare der beschränkten Gattung, hervorzubringen vermögt, freut Euch, dass man Euch zu Mustern macht, welche die Arbeit Hegels beschämen. Aber so gewiss Eure reinlichen Lehrbücher, welche kein Ueberschwang des Geistes befleckt, nach Jahrhunderten vergessen sein werden, so gewiss wird die bewunderung der Hegelschen Phänomenologie von Geschlecht zu Geschlecht wachsen. Sie wird ihren Zauber, uns in die letzten Mysterien des Geistes einzuweihen, so wenig verlieren, als Plato's Republik und Spinoza's Ethik oder Kant's kritik der reinen Vernunft, welche letzten beiden Werke auch wohl schwerlich als Muster der Reinheit der Gattungen gepriesen werden können. Sie enthalten auch viel mehr, als der Pedantismus der schulfuchserei erlauben würde. Und, Euch zum Trotz und zum Aerger, sind sie gerade durch dies Mehr unsterblich."

Onder de nu volgende afleveringen heb ik allereerst te wijzen op het theologisch-politisch Tractaat van Spinoza, met de daarbij, in eene afzonderlijke aflevering, gevoegde Erläuterungen van Dr. von Kirchmann. Dit tractaat, waarmede Spinoza de wegbereider van de hedendaagsche kritisch-historische beschouwing van den Bijbel is geworden, blijft reeds daarom zijne belangrijkheid behouden. Men weet hoe groot het verschil is tusschen een en ander hetwelk in dit Tractaat voorkomt en de grondslagen van Spinoza's Ethica. In de Ethica wordt God en de Natuur als *één* en als *het al*, buiten hetwelk er niets meer is, voorgesteld, en dien ten gevolge aan de Godheid geen persoonlijkheid, geen verstand en geen wil toegeschreven, terwijl in dit Tractaat de Godheid wordt voorgesteld als

een persoonlijk wezen, dat tegen de wereld overstaat en zich door op zich zelf staande daden in de wereld laat gelden. Dit verschil wordt door den een' aan Accommodatie, door den ander' hieraan toegeschreven, dat Spinoza onwillekeurig weder onder den invloed geraakt was van de godsdienstige voorstellingen zijner jeugd. Dit laatste is het gevoelen van von Kirchman, die herinnert, dat Kuno Fischer in zijne »Geschichte der neueren Philosophie (Heidelberg 1865)" en Moritz Brasch in zijn »System der Philosophie Spinoza's (Berlin 1870)" op dat verschil de aandacht wel vestigen, maar het niet pogen te verklaren. Zal men den schroom niet in rekening moeten brengen, die bijna algemeen aan de meer vrije denkers in de eeuw van Spinoza en nog lang daarna eigen was, om tegenover het invloedrijke geschreeuw van de kettermeesters in de kerk gansch openhartig voor hunne gevoelens uit te komen? En was met name Spinoza niet zóó beducht voor de nuttelooze verstooring van de kalmte zijns levens, dat hij, na de hinderlijke ervaringen die hij met dit Tractaat opdeed, uitdrukkelijk aan zijn vrienden voorschreef om eerst na zijn dood de Ethica te laten drukken? — De aanteekeningen, die de Uitgever bij Spinoza's verhandeling voegde, zijn ook daarom belangrijk en het nadenken opscherpend, omdat Dr. von Kirchmann een Realisme huldigt, hetwelk een volkomen afscheiding maakt tusschen Wetenschap en Geloof. Het Geloof rust volgens hem alléén op den vasten grond van het nu eenmaal bestaande Gezag, en moet aan de aanvallen van wetenschappelijke ontleeding en beoordeeling volstrekt onttrokken blijven.

Dr. von Kirchmann behoort dus niet tot de onsterfelijke geestelijke nakomelingschap van den onafhankelijken denker uit de negende eeuw, Johannes Scotus Erigena, van wiens hoofdwerk »de divisione naturae" Prof. Noack, in de 107de aflevering, eene vertaling begint te geven. In den aanvang van zijn boek »de divina praedestinatione" zegt Scotus Erigena: »quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, quae summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam." Scotus Erigena heeft reeds denkbeelden, die bij Schelling en Hegel voorkomen. Zóó onderscheidt hij van de waarneming der dingen, die op het gebied der ervaring liggen, eene *altior rerum speculatio*, eene

intellectualis visio of cognitio, die bij Schelling *die intellectuelle anschauung* heet. Prof. Scholten haalt in zijne »Geschiedenis der Godsdienst en Wijsbegeerte", bl. 150, een plaats uit de *homilia in prologum S. Evangelii secundum Joannem* aan, waar de godheid sprekende wordt opgevoerd en zegt: *non vos estis, qui intelligitis me, sed Ego ipse in vobis per Spiritum meum me ipsum intelligo;* en tot deze bewustheid van zich zelven komt de Godheid, volgens Scotus, niet op eens, maar door middel van de ontwikkeling der wereldgewrochten, die één zijn met het wezen en leven Gods. *Creator et creatura unum. Coguntur simul esse, quia factor sine facto non est factor et factum sine factore non est factum. Cognoscere et facere Dei unum sunt.* Er is een monographie van Dr. Christlieb. »Das Leben und die Lehre des Johannes Scotus Erigena in ihrem zusammenhange mit der vohergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neuern Philosophie und Theologie dargestellt. Gotha 1860." Deze geleerde kenschetst de plaats die Erigena in de geschiedenis der philosophie inneemt aldus (Herzog's Real-Encyclopaedie, in voce): Er steht zwischen dem Platonismus und der Scholaslik in der Mitte, wie ein zweiköpfiges Janusbild, dessen eines Gesicht noch vom letzten verschwommenen Abendroth der hellenischen Wissenschaft bemahlt wird, während das Auge des andern, dem Abendlande zugekehrt, die gährenden Elemente der neu sich bauenden Wissenschaft mit den ersten Adlerblicken germanischer Spekulation überschaut."

Reeds tien afleveringen, 112—118 en 121—123, zijn gewijd aan de Metaphysica van Aristoteles. Men weet, dat Andronikus van Rhodus, die de schriften van Aristoteles rangschikte, de boeken, welke de wijsgeer aan de behandeling van de »*eerste philosophie*" had gewijd, *na* zijne *physische* geschriften plaatste, en zij zóó den titel ontvingen van *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, waaruit de naam *metaphysica* ontstaan is. In de »eerste philosophie" behandelde Aristoteles die grondwezenheden en grondgedachten, welke niet slechts betrekking hebben op een of ander enkel gebied van wereldverschijnsels, maar aan alle dingen en verschijnsels welke er bestaan gemeenschappelijk eigen zijn. Er zijn vier zulke algemeene beginsels. 1. De *vorm* of het *wezen*, datgene wat bij Plato *de idee* is en bij hem afgezonderd bestaat van de enkelheden, die de idee ten voorschijn doen komen, maar bij Aristoteles geen andere wijze van existentie heeft

dan in de concreete realia. II. De *stof* of het *substraat*, datgene waarin de vorm of het wezen een verschijningsvorm verkrijgt in de objectiviteit. III. De *bewegende* of *werkende oorzaak* en IV. het *doel*.

In een voorrede bespreekt Dr. von Kirchmann de buitengemeen groote moeielijkheid van een bevredigende vertaling van Aristoteles' geschriften, met name van zijne Metaphysica. Aristoteles schreef zijne werken vooral voor lezers, die met zijne philosophie en met die van zijne voorgangers reeds door de mondelinge voordrachten bekend waren, welke hij gedurende dertien jaren in het Lyceum te Athene gehouden heeft, of die in de gelegenheid waren om mondelinge opheldering van het geschrevene te ontvangen. »Bei der gedrängten Darstellungsweise des Aristoteles werden die Ansichten seiner Vörganger wie seine eigene oft so kurz und unvollständig ausgesprochen, dass ohne anderweite genaue Kenntniss dieser Lehren das Verständniss unmöglich ist. Ebenso hebt Aristoteles bei seinen Beweisen und Begründungen nur den Hauptpunkt hervor; das Uebrige wird gleichsam verschluckt, da die Sache dem Aristoteles von seinen langjährigen Vorträgen her so geläufig war, dass ihm alles Weitere als sebstverständlich erschien. Dazu kommt, trotz aller Schärfe der Gedanken, eine Nachlässigkeit und Bequemlichkeit im Ausdruck, welche Zweideutigkeiten und Unvollständigkeiten nicht beachtet, weil dem Verfasser es genügte, dass in *seinem* kopfe alles klar war. Sein stil gleicht in dieser Beziehung dem Vortrage eines genialen Virtuosen, welcher sich durch das verstimmte Instrument und durch hastige Fehlgriffe nicht stören lässt, weil er die Muzik mehr in seinem Innern als mit seinem Ohren hört.''

Geen wonder dat von Kirchmann, bij dezen toestand van den stijl des wijsgeers, opzettelijk de aandacht vestigt op het beginsel, waarvan men ter vertaling van deze Metaphysica moet uitgaan. Eene woordelijk getrouwe vertaling is niet wel mogelijk. Hij zegt, dat Bessarion en Moerbecke het in het latijn en Hengstenberg het in het duitsch beproefd hebben, maar met dit gevolg, dat er een onverstaanbaar boek uit ontstaan is. Garve en Fransche vertalers vervielen nu tot het andere uiterste en vertaalden zoo vrij, dat het eigendommelijke van den stijl en van den gedachtengang van Aristoteles geheel verloren ging. De nieuwe Duitsche overzettingen van Pranzl, Schwegler en anderen zoeken een middenweg te bewandelen, maar von Kirchmann wil dezen niet geheel volgen, omdat hij meent dat eene vertaling, waaraan opheldering en worden toegevoegd, wel eenigzins getrouwer mag zijn. Ik geloof, dat hij goed heeft gezien, want

die vertaling is, dunkt mij, de beste, waardoor men niet alleen te weten komt wat de schrijver in zijn taal heeft gezegd, maar ook eenigermate een voorstelling kan verkrijgen van de eigendommelijkheid zijner schrijfwijze. Ook is een dergelijke vertaling een niet te versmaden hulpmiddel bij de altijd aanbevelenswaardige poging om den Griekschen tekst zelven te lezen en te verstaan. — De leerzame voorrede van onzen vertaler eindigt met een even noodige als welgegronde opwekking om de studie van Aristoteles met ernst te ondernemen. »Es ist eine gründliche kenntniss der Philosophie, ja selbst dass volle Verständniss eines einzelnen Systemes ohne Studium der Metaphysik des Aristoteles nicht zu erreichen. Dies möge dem Leser neuen Muth geben, wenn er beim Fortlesen in die Versuchung kommen soltte, das Buch wegen seiner Unverständlichkeit oder Trockenheit verzweifelend bei seite zu werfen."

In vier afleveringen, 119, 120, 124 en 125, hebben wij »René Descartes' Principien der Philosophie Erster und Zweiter Theil. In geometrischer Weise begründet durch Benedict von Spinoza aus Amsterdam. Met einem Anhang: Metaphysische Gedanken des Letztern, in welchem sowohl die in dem allgemeinen wie in dem besondern Theile der Metaphysik vorkommenden schwierigeren Fragen kurz erklärt werden"; benevens »Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's Bearbeitung der Prinzipien der Philosophie des René Descartes von J. H. von Kirchmann". De wensch om in zijn Philosophische Bibliotheek een compleeten Spinoza op te nemen heeft waarschijnlijk den geleerden uitgever er toe gebracht, om ook dit werk van Spinoza te vertalen en op te helderen. Want het heeft veel van zijn belangrijkheid verloren, sedert men de vroegere meening, dat deze bewerking van Descartes' Principien het eerste werk van Spinoza zou geweest zijn, heeft moeten opgeven. De voor een tiental jaren door onzen geleerden Amsterdamschen boekhandelaar Frederik Muller ontdekte verhandeling »over God, den Mensch en zijn Geluk", is door Spinoza waarschijnlijk in 1661, en dus een paar jaar vóór zijne bewerking van Descartes, geschreven. De grondslagen van zijn eigen stelsel waren dus reeds gelegd. En hieruit laat het zich nu ongedwongen verklaren, dat Spinoza, ofschoon hij uitdrukkelijk verklaarde niets van het zijne aan Descartes te willen toevoegen dan alleen den geometrischen vorm, och

Descartes niet volkomen getrouw teruggeeft. Onwillekeurig hadden zijn eigen reeds gevestigde denkbeelden invloed op zijn voordracht en verklaring van de denkbeelden van Descartes. Dr. von Kirchmann zegt er van: »Dadurch ist diese Schrift zu einem Gemisch von Philosophie des Descartes' und des Spinoza's geworden, welches ihren Werth für die Wissenschaft an sich erheblich herabdrückt und sie zu einer unzuverlässigen Quelle für *beide* Systeme macht. Ihr Werth liegt deshalb einmal nur in ihrer mathematischen Form, insofern man an diesem Versuche einen genügenden Anhalt für die Frage erhält, ob diese Form auf die Philosophie übertragbar ist, und Zweitens in den Aufklärungen, welche diese Schrift für die Frage bietet, weshalb Spinoza überhaupt in seinem Systeme sich von Descartes entfernt hat, und in welchem Sinne viele seiner dunklern Ausdrücke und Stellen in der Ethik zu verstehen sind". — In zijne voorrede gebruikt Dr. von Kirchmann dan ook dit geschrift van Spinoza tot aanknoopingspunt van de vraag, waarom de mathematische methode, die men, om de groote zekerheid welke zij aan hare bewijzen schenkt, zoo gaarne op elk gebied van wetenschappelijk onderzoek zou willen toepassen, toch onbruikbaar is voor de betoogen van de bespiegelende wijsbegeerte en voor die van andere wetenschappen. Hij onderscheidt *twee* deelen in de mathematische bewijzen. *Vooreerst*, de zuiver syllogistische afleiding uit voorafgaande praemissen, en, ten anderen, de *voorbereiding* van den syllogismus door het trekken van *hulplijnen*. De syllogistische vorm *vermeerdert* de kennis eigenlijk niet, maar dient voor de zekerheid van het verkregen inzicht, want eigenlijk is de inhoud van de conclusie reeds opgesloten in den inhoud van de beide praemissen en daarmede identisch. De *uitbreiding* van de kennis geschiedt door de *hulplijnen*, waardoor aanschouwelijk wordt gemaakt, hoe reeds bekende en bewezen waarheden ten aanzien van eenvoudiger ruimtevormen op het voorgestelde probleem toepasselijk gemaakt kunnen worden. Dit deel van het mathematisch bewijs is het eigendommelijke van de wiskunde, en kan niet, even als de syllogistische bewijsvoering, bij andere wetenschappen worden gebezigd. »Das eigenthümliche des *vorbereitenden* Theils liegt nun bei der Geometrie darin 1) dass die ältern Gestalten, welche mit ihren bereits erkannten Gesetzen die Prämissen zu dem syllogistischen Theile des Beweises abgeben, in der Gestalz des neuen Lehrsatzes nicht klar zu Tage liegen, sondern darin verhüllt enthalten und nur durch Sagacität oder glücklichen Zufall aufzufinden sind;

2) dass dieses Enthaltensein jener alten Gestalten in den neuen durch die Hilfslinien klar vor Augen gelegt werden kann; 3) dass dieses Enthalten sein für *alle* Einzelfälle, und *alle* einzelne Gestaltnissen, welche eine Begriffliche Gestalt (Z. B. das Dreieck) annehmen kann, erschöpfend und ebenfalls durch Augenschein festgestellt werden kann, und 4) dass die Gesetze dieser alten Gestalten, welche hier als Prämissen für die Conclusion auftreten, nicht durch Abstraction aus der Gestalt des neuen Lehrsatzes erst ausgesondert worden sind, sondern dass sie an ihren eignen Gestalten eine selbständige Begründung besitzen, welche von der reichern und konkretern Gestalt des neuen Lehrsatzes ganz unabhängig ist.'" Een en ander wordt nu door von Kirchmann in bijzonderheden aangetoond.

Deze laatste opmerking heeft dezen zin, dat de samenstellende elementen van de verschijnselen, de daarin heerschende wetten, de algemeene begrippen van geslacht en soort en de algemeen geldende waarheden van ontologischen, kosmologischen en ethischen aard, die het onderwerp van de natuurwetenschap en de geestelijke wetenschappen uitmaken, niet anders dan in en met het concreet bijzondere onder de aandacht worden gebracht. Die wetenschappen kunnen dus noch aan datgene wat het constitutieve in hare concrete objecten is, noch aan datgene waardoor deze met andere objecten in samenhang staan, dien aanschouwelijken vorm geven, welke de elementaire en saamgestelde mathematische figuren bezitten. Naarmate die aanschouwelijkheid krachtiger bijdraagt tot de zekerheid van overtuiging op mathematisch gebied, moet haar gemis van grooteren invloed zijn op de kracht der convictie bij de onderwerpen van de andere wetenschappen. Hier moet in de plaats van het *lichamelijk* zien een *intellectueel* gezichtsvermogen komen, dat is: het vermogen van te denken met abstracte, in de empirische werkelijkheid zich nooit dan in het concreete vertoonende begrippen, zóó, dat men 't eigenlijke object van de wetenschappelijke kennis, het algemeene, als 't ware kan zien doorschemeren in de bijzondere dingen, toestanden, en gebeurtenissen. Dit vermogen der abstractie is het kenmerk van een wijsgeerigen aanleg van den geest, en geeft geen mindere zekerheid van overtuiging dan de mathematische aanschouwelijkheid. Doch natuurlijk alléén aan hen, die met dat intellectueele gezichtsvermogen bevoorrecht zijn. Wie dus de zekerheid van overtuiging, die de wiskunde schenkt, zóó bovenmate verheffen, dat zij de mogelijkheid van tot zekere overtuiging in de andere wetenschappen te komen tot een minimum

verlagen, ja bijna geheel betwijfelen: zij geven daarmede meestal het bewijs, dat zij het vermogen van het waarlijk abstracte denken missen. Niets anders? Kan men dan beide soorten van zekerheid zóó, als gelijksoortig, op eene lijn stellen, met deze restrictie, dat zij slechts in den graad van hare kracht onderling verschillen, omdat wij menschen van het aanschouwelijke een dieper indruk ontvangen dan van hetgeen onzienlijk is en alleen in den vorm van gedachten kan optreden? Is dan de zekerheid, die wij ten gevolge van aanschouwing verkrijgen niet een *objectieve* zekerheid, en alle andere dusgenaamde zekerheid *subjectief?* De physiologie der zintuigen leert ons die vraag juist beantwoorden. De zekerheid, die voor ons uit het zienlijke ontstaat, is in dien zin objectief, dat wij gewoonlijk den meestal onbewusten steun ontvangen van deze overtuiging, dat ons gezichtsvermogen normaal menschelijk werkt en dien ten gevolge alle menschen met een gezond gezichtsvermogen hetzelfde zien als wij. Want ieder gezichtsbeeld is zóó als het is door de reactie van ons persoonlijk, dus subjectief, leven op de onzienlijke kleurlooze prikkels, die wij, door onzen samenhang met de wereld buiten ons, van die buitenwereld ontvangen. Verbeelden wij ons iemand, die nooit anders leefde dan in gezelschap van medemenschen, waarvan de groote meerderheid aan eene bij ieder weer anders gewijzigde abnormale werking van het gezichtsvermogen leed, wij zouden dan gedurig in onze overtuiging wankelen of de kleur, de grootte, de afstand van de dingen, die wij zagen, wel werkelijk zóó waren als wij meenden. Dien onbewusten steun van het gemeenschappelijk menschelijke als wij hebben bij ons vertrouwen op de gezichtsbeelden, die wij door de buitenwereld ontvangen, missen wij bij een groot aantal van de overtuigingen, die wij koesteren op het gebied van de wetenschappen, wier objecten niet vallen kunnen binnen het bereik van zintuigelijke aanschouwing. En hieruit ontstaat, hetzij reeds op zich zelve, hetzij in vereeniging met gemis van het vermogen der abstractie, de mindere graad van zekerheid, ja, het gemis van alle zekerheid, waaraan velen lijden op dat gebied. De scepsis ontstaat in iemand eerst dan, of vindt althans eerst dan voedsel, wanneer men gaat weten, dat niet alle menschen, wier oordeel waarde voor ons heeft, juist zóó over het een of ander denken en het juist zóó verklaren als wij plegen te doen. Tot min of meer volslagen scepticismus vervallen naturen, die van eigenlijk gezegden wijsgeerigen zin verstoken zijn, en, in hooghartige afgeslotenheid den ge-

meenschapszin missende, den arbeid van toewijdend nadenken en doordenken niet over hebben voor de gevoelens van achtingwaardige denkers. Onwrikbare zekerheid van overtuiging ten aanzien van die afdeelingen op het gebied der geestelijke wetenschappen, waaromtrent uiteenloopende zienswijzen worden gehuldigd, is het loon van het bezit van het hoofdwerktuig voor de diepe mijnen in het veld van de wetenschappen: het vermogen der wijsgeerige abstractie, en van de geestkracht om aan zich zelven te gelooven; maar aan zich zelven, als een' wien men daarom als een vertrouwbaren gids durft volgen, omdat men zich in geestverwantschap weet met sommigen van de edelste en de beste leden van het menschelijk geslacht. Maar nu, dat alles in onze overtuigingen wat niet voor zintuigelijke aanschouwing vatbaar is en toch bij alle menschen boven allen twijfel verheven blijft? Van waar verkrijgt het voor ons die onbetwijfelde zekerheid? Ik geloof omdat het behoort tot de overtuigingen, die, onder den invloed van het gezonde menschelijk verstand en het werkelijke leven, het eigendom worden van alle nadenkende menschen, aan welke zienswijze zij ook overigens hunne instemming geven mogen. Wij hebben hier, even als bij onze verzekerdheid omtrent de juistheid onzer gezichtsbeelden, een meestal onbewusten steun in het gemeenschappelijk menschelijke van die overtuigingen.

Kritisch-philosophische Untersuchungen von Dr. Richard Quäbicker. 1 *Heft. Kants und Herbarts metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele.* 1871.

De zoogenoemde *psychologia rationalis*, van wier bevredigende bearbeiding de wijsgeer Wolff zich zelven de eer toekende, werd door Kant bestreden. Volgens Kant weten wij niets van de dingen zooals zij op zich zelven zijn, losgemaakt van de subjectieve vormen waarin wij menschen ze alleen kunnen waarnemen. Wij weten derhalve ook niets van de ziel; ook onze zelfbewustheid en onze ervaringen van innerlijk leven komen alleen tot stand door middel van subjectieve denkvormen. De empirische psychologie draagt voor wat zich omtrent den menschelijken geest op grond van twijfellooze ervaring laat zeggen, zij geeft dus de beschrijving van een deel der phaenomenale wereld. Volgens Kant zou het de taak zijn van eene psychologia rationalis, om de gevonden empirische data deductief te verklaren uit de natuur en het wezen van den geest. Maar dergelijke deductie is in philosophischen zin eene onmogelijkheid,

want het denkvermogen is een werktuig, dat zijn dienst weigert voor de poging om achter den niet phaenomenalen maar noumenalen toestand en toedracht der dingen te komen. Onze schrijver geeft aan Kant gelijk, voor zoover deze uit zijne praemissen juist redeneerde. Maar die praemissen, het Kant'sche dualisme van stof en geest en wat er mede samenhangt, verwerpt hij. In Herbart's philosophie vindt hij de aanknoopingspunten tot een »Metaphysik des Geistes", zooals hij de psychologia rationalis wil noemen, terwijl hij aan de psychologia empirica den naam van »Physiologie der psychische Functionen" wil geven. — Ofschoon wij in dit eerste Heft nog slechts kritiek van de denkbeelden van Kant en Herbart hebben, blijkt het toch genoegzaam, welken weg Dr. Quäbicker bij de voortgezette ontwikkeling van de hedendaagsche philosophie wil bewandelen. Ik meen in den schrijver een wijsgeer te mogen zien, die in een veelheid van met elkander in samenhang verkeerende reëele individua een metaphysische onderstelling ziet, die de phaenomenale wereld kan verklaren. En hij zal de deugdelijke basis voor die hypothese en hare nadere ontwikkeling in de overtuiging vinden, die uit de opheffing van het principieele dualisme voortvloeit, dat de mensch zelf in de geestelijke kern van zijne concreete persoonlijkheid een voorbeeld is van die reëele individua. De analyse van onze zelfbewustheid en de ontvouwing van de voorwaarden, waarvan haar feitelijk bestaan zal moeten afhangen, ligt dan iets van den sluijer op, waarmede voor ons kenvermogen het »ding an sich" omhangen is.

Ueber die Zeit. Philosophische Untersuchung von Max Eijfferth, *Doctor der Philosophie.* Mit 18 Holzschnitten. Berlin 1871. 135 bl. Deze Verhandeling werd geschreven ter verkrijging van het Doctoraat in de Philosophie. Ik zie geen kans om haar rijken inhoud in een kort verslag samen te vatten. Zij verdient geraadpleegd te worden door ieder, die in 't vervolg zich wil orienteeren in de belangrijke quaesties, welke in het begrip van Tijd opgesloten liggen. Ik wil hier de inhoudsopgave afschrijven. I. Uebersicht über die bisherigen Ansichten von der Zeit. II. Der Begriff der Zeit; *a.* die Entstehung des Zeitbegriffs; *b.* der Inhalt und Umfang des Zeitbegriffs. III. Was dem Begriffe der Zeit in der Wirklichkeit entspricht. A. Von der Realität der Zeit im Allgemeinen. B. Zwei abgeleitete Merkmale des Zeitbegriffs: 1. die Continuität der Zeit:

2. die Unendlichkeit der Zeit. C. Von der Realität der Einzelnen Arten der Zeit: 1. die Eintheilung der Zeit in Zeitfolge und Gleichzeitigkeit: *a.* von den beiden Dimensionen der Zeit; *b.* von der Zeitlosigkeit; *c.* die Arten der Zeitfolge und der Gleichzeitigkeit; 2. die Eintheilung der Zeit in die subjective und objective; *a.* die subjective Zeit; *b.* die objective Zeit; *c.* die Messbarkeit der Zeit; *d.* die gemeinsame Zeit. D. Vergleichung der Zeit mit den Begriffe gleichen Rangs.

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Theil. Das Alterthum von Dr. Friedrich Ueberweg, *ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Vierte verbesserte und mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage.* Berlin, 1871.

Het *tweede* Deel van deze Schets van de geschiedenis der philosophie: »Die Geschichte der Philosophie in der patristischen und scholastischen Zeit" bestaat in een 3de uitgave, van 1868, en het *derde* Deel: »Die Geschichte der Philosophie der Neuzeit" beleefde in dat zelfde jaar een 2de uitgave. Onder de overige geschriften van Prof. Ueberweg munt almede uit zijn »System der Logik und Geschichte der logischen Lehren", hetwelk reeds een 3de uitgave beleeft.

In de Inleiding omschrijft Ueberweg de philosophie als »*die Wissenschaft der Principien.*" Hij komt tot deze definitie langs den kritisch-historischen weg, opmerkende hoe in alle systemen de philosophie onder het algemeene begrip van »wetenschap" wordt gerangschikt en zich, in den regel, van de overige wetenschappen hierin onderscheidt, dat zij zich niet richt op eenig beperkt gebied noch ook op ieder wetenschappelijk gebied in zijn ganschen omvang, maar op *het wezen, de wetten en den samenhang* van alles wat tot de *werkelijkheid* behoort. Te recht merkt de schrijver op, dat deze definitie ook op die richtingen van wijsgeerig onderzoek van toepassing is, welke de mogelijkheid van alle metaphysica ontkennen. Want het onderzoek naar die mogelijkheid behoort ook tot de wetenschap van de Principien. Geschiedenis in 't algemeen en dus ook geschiedenis van de Philosophie, is hem «im *objectiven* Sinne der Entwicklungsprocess der Natur und des Geistes. Die Geschichte im *subjectiven* Sinne ist die Erforschung und Darstellung dessen, was der Geschichte im objectiven Sinne angehört." De philosophie van de Oudheid is wezenlijk niets anders dan de philosophie van de Grieken. De philosophie kon als wetenschap geen vruchtbaren

bodem hebben bij de onbeschaafde volken van het Noorden, noch ook bij de Oosterlingen, bij wie de kracht en energie van nadenken en doordenken wordt gemist, en de Romeinen teerden van grieksche gedachten, zonder met eigen productiviteit aan de ontwikkeling van de philosophie deel te nemen. Onze geleerde schrijver splitst zijn geschiedenis in *drie* perioden. Eerste periode: *Die vorsophistische Philosophie over die Vorherschaft der Kosmologie.* Tweede periode: *Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker oder die Begründung und Vorherschaft der Anthropologie als der Lehre von dem denkenden und wollenden subject (Logik und Ethik) unter Wiederaufnahme der Physik.* Derde periode: *Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger oder die Vorherschaft der Theosophie.*

Ter aanbeveling van een werk als dit van Dr. Ueberweg zal de stelling wel geen opzettelijk betoog behoeven, dat de studie der wijsbegeerte zonder beoefening van hare geschiedenis niet kan slagen. Zeer juist zegt onze schrijver: »Durch das Studium der Geschichte erneuert sich in dem Einzelnen gleichsam in verjüngtem Maasstabe das Gesammtleben des Geslechts. Der geistige Besitz der jedesmaligen Gegenwart ruht gleich dem materiellen auf dem Erwerbe der Vergangenheit; einen gewissen Antheil an diesem Gemeingut erlangt ein jeder auch ohne das historische Bewusstsein aber der Gewinn wird um so umfassender und gediegener, je mehr dieses sich erweitert und vertieft. Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Production, welche die aneignende Reproduction des Geistes zur Voraussetzung hat."

Men vindt in dit werk de bewijzen van de onvermoeide vlijt en omvattende geleerdheid, waardoor de Duitsche mannen van wetenschap zich plegen te onderscheiden. De apparatus literarius is inderdaad verbazend rijk. En mag men in de meerdere of mindere bekendheid van de Duitschers met de hun uitheemsche literatuur een maatstaf van den graad hunner bibliographische kennis en hunner veelzijdige belangstelling zien: Prof. Ueberweg vermeldt, behalve de Duitsche, zoowel de Engelsche als de Fransche geschriften van eenig belang, die tot de geschiedenis der philosophie of sommige van hare onderdeelen in betrekking staan. Hij vermeldt ook, dat »de Geschiedenis van de Godsdienst en de Wijsbegeerte" van Prof. Scholten in het Fransch is overgezet door Dr. Réville (Parijs en Straatsburg 1861) en in het Duitsch door Dr. E. R. Redepenning (Elberfeld 1868).

In het tegenwoordige jaar verscheen het *tweede* Heft van de *Populäre wissenschaftliche Vorträge von H. Helmholtz.* Het *eerste* Heft kwam uit in 1865. In dat eerste stuk komen vier Verhandelingen voor: 1. »Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaft; 2. »Ueber Goethe's Naturwissenschaftliche Arbeiten." 3. »Ueber die physiologische Ursachen der musikalischen Harmonie." 4. »Eis und Gletscher." Dit tweede stuk bevat insgelijks vier opstellen: 1. Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens; 1. Der optische Apparat des Auges. 2. Die Gesichtsempfindungen; 3. Die Gesichtswahrnehmungen. II. Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neueren Ermittelungen der Physik. III. Ueber die Erhaltung der Kraft. IV. Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft." Ik maak mij gereed om breedvoeriger, dan ik reeds nu en dan in ons Tijdschrift deed, op de Physiologie der zintuigen en den invloed daarvan op de behandeling van sommige philosophische probleemen de aandacht te vestigen. Men heeft in het opstel in »de Gids" van Juni l.l., waarin Dr. A. Pierson ons van den gang verhaalt, dien zijne wijsgeerige ontwikkeling genomen heeft, de sporen meenen te vinden van de door Helmholtz voorgedragen uitkomsten. Maar ten onrechte, indien men daarbij dacht aan die uitkomsten *in hún samenhang* met de overige overtuigingen van dien wetenschappelijken physioloog. Het »physiologisch Idealisme" van Dr. Pierson kan in het gezag van Helmholtz niet den geringsten steun vinden.

F. W. B. v. B.

De eerste plaats onder de werken over algemeene godsdienstwetenschap, die ik heb aan te kondigen, komt ditmaal zonder eenigen twijfel toe aan Fr. Spiegel's *Erânische Alterthumskunde*, waarvan het eerste deel, een lijvig boekdeel van 760 bladzijden, onlangs (te Leipzig bij Engelmann, 1871. Prijs *f* 7) verscheen. Spiegel is zonder tegenspraak degeen, wiens uitgebreide geleerdheid hem tot het schrijven van zoodanig werk het geschiktst maakt. In de kennis van de oud-erânische traditie heeft hij zijn gelijke niet. Het is daarom, dat zijn werk door ieder, die in het onderwerp belangstelt met blijdschap zal worden begroet, en zeker een aanwinst mag worden geacht. Het is waar, dat dit eerste deel voor de eigenlijke gods-

dienstwetenschap weinig geeft. Het handelt in het 1e Boek over de aardrijkskunde, in het 2e over de volkenkunde en in het 3e over hetgeen de schrijver, eenigszins in oneigenlijke beteekenis, de oudste geschiedenis noemt. Maar dit laatste boek bevat eene uitvoerige beschrijving van de erânische heldensage, die zeker hoofdzakelijk op de mythologie is gebouwd, en wier nauwkeurige kennis voor het recht verstand van de heilige schriften der Pârzen onmisbaar is, omdat deze daarop gedurig zinspelen. Ook zijn de geografie en ethnografie van Erân noodwendige hulpwetenschappen voor den onderzoeker van den pârzischen godsdienst.

Men zal hier van mij noch een volledig verslag, noch een beoordeeling van dit uitgebreide werk verwachten, Tot het laatste zal de tijd eerst na het verschijnen van het 2e en laatste Deel gekomen zijn, dat de staatkundige en godsdienst-geschiedenis van Erân tot den val van het Rijk der Sâsâniden door den Islâm en een uiteenzetting der huiselijke en staatkundige oudheden zal bevatten. Het zij mij vergund thans slechts op enkele punten te wijzen, hetzij verschilpunten, hetzij lichtpunten, die naar mijn inzien bijzonder de aandacht verdienen. Tot die verschilpunten breng ik o. a. de karakteristiek die de schrijver, blz. 385-394, van Semieten en Indogermanen geeft. Zij is, dunkt mij, min of meer verouderd. Zijn beschrijving van de eigenaardigheden van het semietische ras komt nog geheel overeen met die van Renan, die op meer dan één punt herziening behoeft. Zoo kan ik mij evenmin vereenigen met hetgeen hij schrijft over sagen en denkbeelden, die de semietische volken van de erânische zouden ontleend hebben. Als hij niet slechts een der hebreeuwsche scheppingsagen, maar ook de fenicische kosmogonie naar Sanchoniathon (waarbij hij toont met de nieuwste onderzoekingen omtrent diens fragmenten onbekend te zijn) en de babylonische naar Berosos, ja zelfs het israëlietische godsbegrip (Jahveh=Ahura=de zijnde) van de Perzen overgenomen acht, dan gaat hij zeker te ver. De fenicische en babylonische kosmogonie en theogonie kunnen moeilijk uit de perzische leer afgeleid worden, en de bestaande overeenkomsten kunnen op zijn hoogst een gemeenschappelijken oorsprong der fenicische en erânische sagen uit de babylonische, die stellig de oudste zijn, bewijzen. Een zekere verwantschap tusschen het begrip dat in de godsnamen Jahveh en Ahura wordt uitgedrukt, zal ik ook niet loochenen. Maar de geschiedenis van het Jahvisme verzet zich tegen het denkbeeld, dat dit uit het Mazdeïsme zou zijn voort gesproten. Het eenig mogelijke is dat Jahveh en Ahura beiden

godsbegrippen zijn, die zich uit een verwanten god ontwikkeld hebben, wiens vereering onder den naam Hu of Ahu (Iva, Jao, Ao) het eerst in Mesopotamië wordt aangetroffen en die dan de god van het daar in overoude tijden voorkomende arische element zou moeten zijn. Doch dit is niet meer dan een, zij het dan ook niet onwaarschijnlijke, gissing.

Op eene andere plaats daarentegen zou ik meenen, dat Spiegel verder had mogen gaan. De drie zonen van Frédûn (Thraetaona) laat hij onverklaard, ofschoon hun beteekenis duidelijk genoeg is. Wel zegt hij (bl. 554), dat Frédûn met zijn drie zonen, wanneer de zontvloed in zijn regeering geplaatst werd, een rechte Noach zou zijn, maar de gevolgtrekking die voor de hand ligt, maakt hij niet, namelijk dat ook Selm, Tur en Eraj duidelijk de vertegenwoordigers zijn van de drie volkengroepen die de Erâniërs kenden. Immers wordt aan Selm het Westen en Griekenland, aan Tur Turkestan en China, aan Eraj Erân toegewezen. De Mesopotamiërs en Grieken worden alzoo tot één groep gebracht, onder een naam die slechts van semietischen wortel kan worden afgeleid. Zeer natuurlijk is het ook, dat de nakomeling van Eraj, een even mythisch wezen als zijn voorvader, doch uit een natuurmythe voortgesproten: Manuscithra zoowel Tur als Selm overwint.

Spiegel spreekt zeer duidelijk uit, dat hij aan de geheele heldensage der Erâniers niet de minste historische waarde toekent, dan alleen voorzoover zich wellicht in die overleveringen een zeer kleine kern van oude historie verbergt. Maar al de gestalten die zij doet optreden, zelfs die uit de Zarathustra-legende, zijn voor hem mythische personen. Slechts Zarathustra zelf zondert hij daarvan uit (bl. 708). Hij houdt hem niet met Kern voor een mythisch wezen, maar, zooals door Justi (GGA. 1867, n°. 51) en door mij in een vroegeren jaargang van dit Tijdschrift werd verdedigd, voor een werkelijk persoon, wiens levensgeschiedenis evenals die van Çâkyamuni al spoedig door tal van legenden onkenbaar werd gemaakt. In elk geval behoort zijn legende niet tot de oude heldensage, en zoo zij mythisch ware zou zij in veel lateren tijd ontstaan moeten zijn. Wat er waarheid in is, of Z. inderdaad onder bescherming van zekeren koning Gushtâsp (Vîstâçpa) in Baktrië gepredikt en daar zijn godsdienst gesticht heeft, is onzeker. Het kan zeer wel zijn, dat de baktrische priesters dit evenzoo verzonnen hebben, als bijvoorbeeld de Buddhisten op Ceylon een reis van Çâkyamuni naar hun eiland fingeeren, ofschoon hij daar nooit is

geweest. Er zijn in de Zarathustra-legende een menigte aanknoopingspunten met andere dergelijke, zooals met die van den Buddha en van Mozes; zelfs doet zijn verzoekingsgeschiedenis aan die van Jezus denken, wat alles, zooals Spiegel terecht opmerkt een nauwkeuriger onderzoek verdient. Doch den voornamen grond, waarop men het werkelijk bestaan van Zarathustra, of hoe hij dan ook moge geheeten hebben, van één bepaalden stichter van het Mazdeïsme m. é. w., (en daarop komt het toch hier eigenlijk aan) vindt Spiegel in »der strengen und durchdachten Methode, welche sich in der ganzen Religion zeigt."

Het hoofdstuk, door Spiegel gewijd aan het bespreken van de bronnen der mythische voorgeschiedenis van Erân (blz. 485 vgg.) verdient zeer te worden bestudeerd. Voortreffelijk schijnt mij ook de door hem gegevene verklaring van den Dahâkmythe en de daarop gebouwde legende (blz. 543 vg.). Ofschoon hij erkent, dat Dahâka oorspronkelijk niet anders is dan de oude arische wolkenslang, toont hij aan, dat de Erâniërs van hem den vertegenwoordiger gemaakt hebben van al het lijden en de verdrukking, die zij van de Mesopotamiers en met name van de Babyloniërs te dulden hadden. Niet onbelangrijk zijn voorts de sporen van den ouden zarathustrischen godsdienst die hij aanwijst bij verschillende kleine stammen, waardoor hij niet of niet meer wordt beleden. Zoo bijv. de zarathustische gewoonte van het tentoonstellen der lijken, bij een indisch grensvolkje (blz. 390), en de eerbied voor het vuur bij de Kirgizen, waar zelfs het uitblazen van het licht niet geoorloofd is (blz. 403). Ik vermeld eindelijk nog, dat Spiegel zich wel geen verklaard voorstander, doch ook niet afkeerig toont van het gevoelen, o. a. door Benfey verdedigd, dat de Indogermanen niet uit Centraal-Azië, maar veeleer uit Europa afkomstig zijn en zich vandaar eerst voor een deel naar Azië begeven hebben (blz. 428). Dat zijn werk voor allen, die de godsdienstgeschiedenis van het Oosten beoefenen, onmisbaar is, behoeft hier wel nauwelijks te worden bijgevoegd.

Op het dikke boekdeel van Spiegel volge, om het verwante onderwerp, een stuk van weinige bladzijden, ik bedoel een artikel van R. Roth: *Beiträge zur Erklärung des Avesta* in de *Zeits. der D. M. G.*, mij door vriendelijke hand in afdruk toegezonden, en dat, zoo ik mij niet bedrieg, bestemd is om op dit gebied epoque te maken. Roth begint met zich te beklagen, dat hoewel er voor de studie van het Avesta op dit oogenblik meer hulpmiddelen bestaan, dan voor die van den Veda, wij niettemin, waar het op het recht

verstand van zijn inhoud aankomt, nog steeds in nevelen en onzekerheid rondtasten. Twee geheel verschillende methoden worden ons aangeprezen, de eene door Spiegel, de andere door Haug, de eene uitgaande van en steunende op de traditie, de andere die der vergelijkende taalwetenschap. Geen van beide heeft nog tot het doel gevoerd: namelijk een bevredigenden zin te geven; zijn zij dus beide valsch? Waarschijnlijker is het, volgens Roth, dat ze beide verkeerd zijn aangewend. Minst van de twee behaagt hem Spiegels methode; die door Haug is aangeprezen verdient naar zijn oordeel de voorkeur. Doch het komt alles aan op de rechte manier om er gebruik van te maken. Van dat rechte gebruik geeft Roth — en iedereen zal gaarne toestemmen, dat, zoo iemand, hij er de aangewezen man voor is — een paar proeven: een verklaring van het moeilijke hoofdstuk uit de Gàthâ's: Yaçna 29 en van het beroemde Ahuna-vairya-gebed. Yaçna 29 is het gesprek van Géus-urva met Ahura-mazda, waarin de eerste zich beklaagt over zijn hard lot en om bescherming bidt. Haug houdt G. u. of zooals de latere benaming luidt Gosurun, voor de *ziel der aarde*. Maar volgens Roth moet het de *ziel van den stier*, de stiergeest zijn, de vertegenwoordiger van het geslacht der runderen. Het moet erkend worden, dat de zin zóó verkregen alleszins bevredigend is. De stiergeest klaagt, in vereeniging met de »driejarige koe", dat is de moederkoe, dat aan het rund geweld en wreedheid wordt aangedaan. Ahura-mazda wijst op de bestemming van het rund, om door zijn vleesch en melk de menschen te voeden, maar erkent, dat daarvoor aan het dier een zachte behandeling toekomt en, ten waarborg dat deze aan de menschen zal worden gepredikt, wijst hij op Zarathustra Çpitâma, »den eenige, die zijn bevelen vernomen heeft." Het geheel wordt zoo een zinrijke apoloog, waarin de praktische eischen met de zachtmoedige theorie van den zarathustrischen godsdienst verzoend worden en waardoor tevens het geweten van den vromen Mazdayaçnan wordt gerustgesteld, een oplossing, die, zooals Roth terecht aanmerkt, verstandiger is dan de hindusche beschouwing, volgens welke het langzamerhand een der zwaarste misdaden geworden is, een rund te dooden. Belangrijker nog is de verklaring van het Ahuna-vairya-gebed, zooals het gewoonlijk, doch ten onrechte, genoemd wordt. Het is een heilige spreuk, een tooverwoord, waardoor men de booze geesten overwint, en de Perzen weten ons de wonderlijkste dingen van zijn kracht te verhalen. Roth noemt het; »de zoroastrische geloofsbelijdenis." Deze naam beantwoordt even-

min geheel aan den inhoud. Ook bestaat er een zoodanig credo, het welbekende »Ik ben een Mazdayaçna" enz. Waarschijnlijkst is, dat wij hier een oud mañthra voor ons hebben, wellicht niet meer dan een fragment, volstrekt niet opgesteld met het doel om er zoodanig gebruik van te maken als er daarna van gemaakt is, maar dat later, om zijn hooge oudheid, misschien wel omdat het van Zarathustra zelf afkomstig was, als het Woord Gods, het groote scheppingswoord zelf werd beschouwd. Een beoordeeling van Roth's verklaring zou, indien ik er al toe bevoegd was, niet van deze plaats zijn. Ik voeg hier alleen de vertaling van Roth bij naast die van Justi (welke van Spiegel's vertaling slechts weinig verschilt):

Justi.	Roth.
1. Wie es der Herr des Willens ist, so ist er der Meister aus Reinheit;	Wie es eine bessere Welt gibt, so auch ein Haupt derselben: [1])
2. Des Vohumano Gaben (sind) für die dem Mazda in der Welt (vollzogenen guten) Werke,	Den Gesetzgeber eines frommen Wandels. Auch über diese Welt hat Ahura Mazdâ die Herschaft,
3. Und das Reich (ist) dem Ormazd, welches er den Armen als Schutz gibt.	Und hat in sie den Hilfsbedürftigen einen Hirten gesetzt.

De tweede aflevering der 3_e serie, deel I, van de *Mélanges Egyptologiques*, door F. Chabas, met medewerking van S. Birch en Ch. W. Goodwin uitgegeven (Chalon en Parijs, Maisonneuve, 1870, doch nu eerst verzonden), bevat niet alles wat de geleerde auteur daarvoor bestemd had, doch de omstandigheden des tijds drongen hem zijn plan in te krimpen en alzoo dit eerste deel te voltooien. De meeste in dit stuk behandelde teksten bevatten voor de godsdienstwetenschap niet veel. Opmerkelijk is alleen, dat ook deze, meest wereldlijke, stukken weder het bewijs leveren, hoezeer de koning van Egypte met de godheid gelijkgesteld en eigenlijk als de levende godheid zelve beschouwd werd. Zoo wordt een der Amenhotep's in een aan hem gericht smeekschrift kortweg *p nuter*, de god, genoemd en heet Ramses Meriamun in een ander dokument de groote personifikatie van Ra Harmachis. De brief, waarin

---

[1]) De woorden *ashâtcît hacâ* worden hier door Roth uitgeworpen, niet om den zin, maar om het metrum.

deze laatste uitdrukking voorkomt, is in menig opzicht merkwaardig. Hij is door een schriftgeleerde aan zijn vader, een profeet van Thot, gericht en met adres en al bewaard. Natuurlijk, dat het godsdienstig element daarin ook niet wordt gemist. De zoon begint met den vader in de gunst van Amun-ra, den koning der goden, te bevelen. Dan zegt hij, dat hij elken dag, bij den op- en ondergang van Ra-harmachu (Ra der twee horizonten, den zichtbaren schepper, den zonnegod), tot dezen, tot Amun, tot Ra, tot Ptah van Ramses Meriamun en tot al de goden en godinnen van den tempel dezes konings spreekt: »Moogt gij de macht hebben, moogt gij leven hebben, moogt gij de gezondheid hebben; moge ik u in gezondheid wederzien. Mijn boezem is met u vervuld!" Kracht, leven en gezondheid is de sakramenteele formule, waarin de Egyptenaar alle zegeningen besloot, en die deze schriftgeleerde dus hier aan de goden zijns konings toewenscht. De formule, waarin hij de ontvangst van een brief zijns vaders bericht heeft veel overeenkomst met een ook bij de Christenen gebruikelijken term: »Ik heb de toezending vernomen, die gij mij gedaan hebt, *om mij te groeten in Ra en Ptah.*" Doch voor de godsdienstwetenschap is zeker het laatste artikel van den Bundel verreweg het belangrijkste Het is de vertaling en verklaring der fragmenten van een tekst, die door Sabacho (716 v. C.) uit de ethiopische dynastie (De Sô van het O. T., de Sevechos der Grieken) weder vernieuwd werd, doch blijkbaar veel ouder is dan deze koning. Dat hij door hem, tot handhaving zijner legitimiteit, op hoogen prijs gesteld werd, is duidelijk; ongelukkiglijk is hij zeer geschonden en het leesbare zeer duister. Hij heeft betrekking op de osiraansche mythologie. In het begin is sprake van een tocht van Osiris naar het Westen, waarop Ptah en al de goden hem vergezellen. Hij dreigt te verdrinken, doch wordt, op bevel van Horos, door Isis en Nephthys gered, waarop hem door al de goden hulde gebracht wordt en gaven worden aangeboden. Tot die gaven behoort o. a. de ark van Ptah, den Heer des hemels en verschillende andere heiligdommen van dien god, en hem wordt de naam van Heer des hemels en der aarde geschonken. Goodwin vermoedt, dat wij hier een duister bericht hebben omtrent de eerste invoering van den Osirisdienst in Memfis en van de vereenzelviging van dezen God met den daar (niet, zooals Goodwin ten onrechte meent, overal) ouderen god Ptah, wiens gewone voorstelling een gemummizeerde Osiris is. In 't vervolg komt een soort van scheppingsmythe voor, waarin Ptah,

geholpen door Thot, den god des woords, en door het woord alles, tot zelfs de goden in het aanzijn roept. Alles bloeit door hem, alle dingen gaan van hem uit. »Hij geeft het leven aan de rechtvaardigen, den dood aan de onrechtvaardigen", een uitspraak die zeer goed past op den heer der el, symbool van de gerechtigheid, evenals het natuurlijk is, dat Ptah, na zijn ontwikkeling tot persoonlijken menschvormigen god, nog de schepper bleef, daar hij oorspronkelijk niets anders schijnt geweest te zijn, dan het in de wereld verborgene, kosmische vuur, dat als oorsprong van alle leven werd beschouwd.

Intusschen wordt ook aan andere goden een aandeel in het werk der schepping toegekend, zooals aan Shu, den god der lichtstralen, aan zijn gade Tafnut en aan Tum, door welken laatste vooral de zedelijke eigenschappen worden verleend, doch altijd »naar den wil van Ptah."

In de verdere fragmenten is sprake van een vereeniging van 't gebied van Horos en Set, het Zuiden en het Noorden — een vereeniging, die, zooals men weet, onder Mena den 1en koning van de historische reeks werd tot stand gebracht — waarbij An, de 21ste nomos van Beneden-Egypte (Tura) de grens van het land wordt genoemd en aan Set en Horos een bepaald gebied wordt toegeschreven. Opmerkelijk is daarbij, dat Set, reeds in de oudste tijden de God van het Noorden, van 't Zuiden komt, hetgeen echter zeer juist is, daar Set tot de goden van den thinitischen kring, de osiraansche of echt-egyptische moet worden gerekend. Omdat zijn karakter met dat der half-semitische goden van Beneden-Egypte evenzeer als met dat der ethiopische goden overeenkwam, werd hij, toen Noord-Egypte en Ethiopië met het Rijk vereenigd werden, als de bijzondere beschermgod van deze beide landen beschouwd. Bij alle duisterheid is zooveel zeker, dat de geheele tekst betrekking heeft op een vereeniging van de verschillende deelen des Rijks onder één scepter, of, wat in Egypte hetzelfde is, op een samensmelting der heerschende goden. Aan zulk een merkwaardig stuk moest Sabacho, toen hij zijn gezag ook over het Noorden als wettig wilde doen voorkomen, van-zelf een groot gewicht hechten.

Hopen wij, dat vrede en orde de egyptische studiën in Frankrijk, die daar door de vreeselijke gebeurtenissen van het laatste jaar zijn afgebroken, spoedig weder doen herleven.

C. P. T.

Het 3de deel van Schenkel's *Bibel-Lexikon* is in den loop van dit jaar voltooid. Het bevat de artikelen *Heiligkeit Gottes* tot en met *Kyrene*, en plannen van het voor-exilische en van het na-exilische Jeruzalem. Bij de aankondiging van het eerste en van het tweede deel (b. v. Jaargang 1870 bl. 250 v.) heb ik over dit Lexicon het noodige gezegd, zoodat ik thans met enkele woorden kan volstaan. Het boek blijft zich zelf gelijk. De kleinere artikelen over bijbelsche personen en plaatsen geven zoo beknopt mogelijk de inlichtingen, die de lezer zoekt. Aan gewichtige onderwerpen worden breedere verhandelingen gewijd. Als proeven noem ik de artikelen: *Herodes* en *Herodes' Söhne und Enkel* (van Keim); *Hiskia* (van Steiner); *Hohes Lied* (van Diestel); *Jahr* (van Grundt); *Jahve* (van Schrader); *Jerusalem* (van Furrer); *Jesus Sirach* (van Fritzsche); *Jesus Christus* (van Schenkel); *Johannes* (Apostel en Presbyter, van Holtzmann); *Keilschrift* (van Schrader); *Kenaan* (van Dillmann) enz. — Ook na de voltooiing van het 3de deel wordt de uitgave geregeld voortgezet, zoodat het werk weldra compleet zal kunnen zijn.

Een oogenblik heb ik geaarzeld, of ik in dit overzicht zou opnemen het onlangs verschenen werk van Dr. F. W. M. Philippi, Privatdocent der orientalischen Sprachen an der Universität Rostock, getiteld: *Wesen und Ursprung des* Status Constructus *im Hebraeischen. Ein Beitrag zur Nominalflexion im Semitischen überhaupt* (Weimar, 1871; $1^2/_3$ Thaler). De titel wijst reeds aan, dat wij ons hier op philologisch, niet op theologisch gebied bewegen. Doch aan den anderen kant heeft het grammatisch probleem, dat Dr. Philippi behandelt, èn voor de exegese van het O. Testament èn voor de geschiedenis der Hebreeuwsche taal zoo groot belang, dat men het mij ten goede zal houden, indien ik het doorwrochte boek niet geheel onvermeld laat. Ik behoef het trouwens niet uitvoerig te karakteriseeren, want onze lezers, die zich met de grammatische quaestiën bezighouden, kennen het zeker reeds sedert lang. — De auteur is een discipel van Fleischer en van Delitzsch en draagt zijne verhandeling aan den eerstgenoemde op. In het 1ste deel (S. 3—83) bespreekt hij: *Das Wesen des* Status Constructus *im Semitischen überhaupt und im Hebräischen besonders.* Hij komt daarbij tot het resultaat, dat de *status constructus* moet worden opgevat, grammatisch als de nauwste verbinding van het ééne nomen met het andere, die zich in beider onmiddellijke opeenvolging, in

de verkorting van het eerste nomen en in den determineerenden invloed van het tweede op het eerste openbaart; logisch als de nadere bepaling van een nomen door een ander substantivum, welk laatste tot dat nomen in de verhouding van een genitivus staat. Het 2de deel (S. 64—202) draagt den titel: *Der Ursprung des* Status Constructus *im Semitischen überhaupt und im Hebräischen insbesondere.* Ten einde daaromtrent zekerheid te erlangen begeeft de schrijver zich in een omslachtig onderzoek van de declinatie en hare geschiedenis in de Semietische talen. Hij voegt zich bij de geleerden, die — zooals J. Olshausen en, in ons vaderland, Land — het Arabisch voor de meest antieke der ons bekende Semietische talen houden. Ook het Hebreeuwsch had eens eene »Nominalflexion," en wel drie casus-uitgangen, voor den nominativus, voor den accusativus en voor den genitivus. Doch reeds vóórdat deze flexie zich volledig ontwikkeld had, bepaaldelijk vóór het ontstaan van den afzonderlijken genitivus-uitgang, was de »Annexion" in gebruik gekomen: zij hield zich staande, terwijl de casus-uitgangen allengs, op enkele uitzonderingen na, verloren gingen. Bij de ontwikkeling van deze stellingen geeft de schrijver doorslaande bewijzen èn van scherpzinnigheid èn van uitgebreide kennis der Semietische talen. De gemeenzaamheid met de Arabische grammatici kenschetst den discipel van Fleischer. Een register der oud-testamentische teksten, die meer of minder uitvoerig behandeld worden (S. 205—208), verhoogt de bruikbaarheid van het boek voor den exegeet.

De Heer B. Neteler, dien wij reeds meermalen, niet altijd met genoegen, op onzen weg ontmoetten, heeft onlangs eene nieuwe proeve van zijne oud-testamentische studiën in het licht gezonden. De titel luidt: *Anfang der hebräischen Metrik der Psalmen* (Münster, 1871, 3 Sgr.). De schrijver gaat uit van de bekende getuigenissen der ouden over de metra der oud-testamentische poëzie (verg. mijn *Hist. krit. onderzoek* III: 13 verv.) en acht het zeer eigenwijs, in strijd daarmede te beweren, dat in die poëzie het metrum ontbreekt: men moest er liever op de rechte wijze naar zoeken. Dat doet hij zelf dan ook en — hij vindt wat hij zoekt. Hij bepaalt eerst, welke lettergrepen lang, welke kort zijn, en ontzegt daarbij aan de enkele en samengestelde schewa's de waarde van eene syllabe. Daarna gaat hij aan het scandeeren van *Ps.* I—XV. En inderdaad het metrum treedt aanstonds aan het licht! B. v. in

Ps. I, die blijkt te bestaan uit 8 regels, die achtereenvolgens 6, 7, 9, 7, 7, 7, 7, 7 voeten hebben; de voeten zijn de iambus, de anapaestus, de amphibrachys, een enkele trochaeus. Nu is *Ps.* I, wat de onderlinge verhouding der regels betreft, nog een van de regelmatigste: van de 12 regels van *Ps.* II zijn er vier met 5, drie met 6, drie met 7, één met 9 en één met 10 voeten — wat Neteler althans eenigermate met den mantel der liefde poogt te bedekken door in plaats van 9 te schrijven: $6 \times 1\frac{1}{2}$ en in plaats van 10, 2×5! Zoo wordt de lengte van een der regels in *Ps.* III uitgedrukt door $1\frac{1}{3} \times 6$, van een anderen door $1\frac{1}{2} \times 6 + 3$. De dwaasheid van het geheele stelsel wordt alleen geëvenaard door de verwatenheid, waarmede de schrijver het voordraagt.

Aan mijne mededeelingen over de zuil van Mesa kan ik thans nog iets toevoegen. Vooreerst, dat de bekende beoefenaar van het Phoenicisch en van de Hebreeuwsche epigraphiek, Prof. Dr. M. A. Levy, een geschrift heeft uitgegeven met den titel: *Das Mesa-denkmal und seine Schrift* (Breslau, 1871; $\frac{1}{3}$ Thaler), waarin hij de inscriptie opneemt en verklaart, maar vooral uitweidt over den vorm der letters en hare verhouding tot andere oud-hebreeuwsche karakters. De resultaten van de door hem ingestelde vergelijking worden aanschouwelijk gemaakt in eene tabel, welker 4 kolommen bevatten het alphabet van de Mesa-zuil, van oud-hebreeuwsche zegels en gemmen, van arameesche zegels en gemmen en assyrische gewichten, van Phoenicische zegels en gemmen. De onderlinge verwantschap der lettervormen valt aanstonds in het oog. Ten andere vestig ik de aandacht op eene verhandeling van Prof. L. Diestel te Jena in de laatst verschenen aflevering van de *Jahrbücher für Deutsche Theologie* (Band XVI S. 215—251). Zij bevat een critisch overzicht van den arbeid, die tot op het tijdstip der uitgave aan de verklaring van de inscriptie was besteed. Ieder, die in het onderwerp belang stelt, zal wel doen met kennis te nemen van dit opstel, de resumtie van veler pogingen door eene alleszins bevoegde hand.

In 1864 verscheen de eerste afdeeling van *Das Judenthum und seine Geschichte*, in voorlezingen voor een beschaafd gehoor behandeld door Dr. A. Geiger. Zij werd in 1865 gevolgd door eene tweede afdeeling, die de periode van 70 n. Chr. tot het einde der 12de eeuw omvatte. Thans is de derde afdeeling uitgegeven: *Vom drei-*

zehnten bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts (Breslau, 1871, 1 Thaler). Het zijn tien voorlezingen, waarvan ik hier de opschriften laat volgen: I. Das Judenthum als historische geistige Macht. Rückblick und Ausblick; II. Die Nachgeborenen; III. Der Kampf über Maimonides, seine Schriften u. Lehren; IV. Die Philosophie und ihre Gegner; V. Die Mystik; VI. Betheiligung an der Volksliteratur; VII. Stellung zum Christenthum. Abfall und Abwehr; VIII. Tieferes Sinken; Vorbereitung zur Heilung; IX. Humanismus und Reformation; X. Das sechszehnte Jahrhundert. — In sierlijken, nu en dan eenigszins gekunstelden vorm worden ons hier de resultaten van uitgebreid en streng wetenschappelijk onderzoek medegedeeld. Meer dan eens komt, onder het lezen, de wensch bij ons op, dat de schrijver zijne ingenomenheid met het Jodendom eenigermate had kunnen temperen. Van idealiseeren houdt hij zich hier evenmin vrij, als in de eerste en tweede afdeeling van zijn werk. Doch dit verhindert ons niet, de vruchten van zijnen arbeid dankbaar aan te nemen en te genieten. Aan het gevaar van eenzijdigheid staan wij allen bloot. De liefde van Geiger voor het Judaïsme, ook voor de vormen die ons zeer weinig sympathie inboezemen, zal ons niet licht op een dwaalspoor leiden, maar kan er toe medewerken om ons oordeel te zuiveren van alle onbillijke geringschatting.

Aan het tiental voorlezingen is nog een aanhangsel toegevoegd: *Das Verhalten der Kirche gegen das Judenthum in der neueren Zeit* (S. 161—198), waarvan een modern christen met zeer gemengde gewaarwordingen kennis neemt. Het is uitgelokt door eene circulaire van den Oberkirchenrath te Berlijn, betreffende den overgang van leden der Evangelische kerk tot het Jodendom, en door de stukken, naar aanleiding daarvan gewisseld. De Oberkirchenrath en zijne verdedigers ontvangen hier van Geiger eene duchtige savonnade. Daar zij wel verdiend is, leest men haar met genoegen. Maar men schaamt zich, wanneer men bedenkt, dat het de officiëele vertegenwoordigers van het Protestantsche Christendom zijn, en nog wel in het land dat aan de spits van het Duitsche keizerrijk staat, die zich zulk eene tuchtiging waardig gemaakt hebben. Geiger zelf vat, in een naschrift (S. 199 f.), de slotsom van zijn betoog samen in deze twee stellingen: I. »Die Kirche in ihren officiellen Organen ist hinter der Bildung der Zeit weit zurück, sie steht in vollkommenem Zwiespalt mit allen maszgebenden Gewalten des neueren Staatslebens"; II. »Die Kirche in ihren offici-

ellen Organen krankt an dem Bewusztsein ihrer Schwächlichkeit und des ihr immer mehr entschwindenden Einflusses, verhärtet sich aber nur desto mehr in, aller fortschreitenden Entwickelung des geistigen Lebens entgegenstehenden Tendenzen.” Tegen dit vonnis, voor zoover het de Pruisische kerk treft, is van ons standpunt weinig of niets in te brengen. Laat het dan ook worden geveld! Doch men veroorlove ons het te bejammeren, dat het daar zoover is gekomen.

Rabh. Ein Lebensbild zur Geschichte des Talmud. Nach den Quellen dargestellt von Dr. M. J. Mühlfelder (Leipzig, 1871; $^2/_3$ Thaler). De Babylonische Jood Abba Areka, omstreeks het jaar 170 der chr. jaartelling geboren, genoot het onderwijs der Joodsche leeraars in Palestina, inzonderheid dat van R. Juda den heilige, en keerde, na den dood van dezen, in zijn vaderland terug, waar hij aan het hoofd der school te Sura werd geplaatst en deze weldra in een zeer bloeienden toestand bracht. Hij verwierf zich zóó grooten roem, dat men hem door den enkelen naam »Rab”, »de Meester” kon aanduiden. Het zwaartepunt van de ontwikkeling der wetgeleerdheid werd door hem uit Palestina naar Babylonië verplaatst. Het is het leven en de werkzaamheid van dezen leeraar, die Dr. Mühlfelder ons in dit geschrift verhaalt. Al wat de Talmud over »Rab” mededeelt heeft hij blijkbaar zorgvuldig bijeengezameld en zooveel mogelijk tot één geheel verwerkt. Achtereenvolgens schetst hij ons: Abba’s leven tot zijne vestiging in Sura; Abba’s werkzaamheid als hoofd der school aldaar; Abba’s letterkundigen arbeid; Abba’s dood. — Zijn geschrift draagt intusschen meer blijken van hartelijke ingenomenheid met den daarin geschetsten held dan van gestrenge critiek. Het maakt zelfs een zonderlingen indruk, den auteur met zooveel pathos te hooren declameeren over een persoon en eene werkzaamheid, die, hoe eerbiedwaardig ook in hunne soort, kwalijk geschikt schijnen om groot enthousiasme te wekken. Dr. Mühlfelder oordeelt blijkbaar anders. De aarde en het luchtruim moeten hem de beelden leveren, waardoor hij Abba’s verdiensten aanschouwelijk poogt te maken. Somwijlen steekt de werkelijkheid, wanneer zij uit de wolken te voorschijn treedt, zeer vreemd af bij den hooggestemden lierzang, dien Dr. Mühlfelder ter eere van »den Meester” aanheft. Ook mag ik niet verzwijgen, dat zijne opvatting van de Talmudische getuigenissen mij hier en daar zeer twijfelachtig schijnt. Inzonderheid geldt dit van de verklaring, die S. 39 ff.

wordt voorgedragen. Hij leest daar, in eene plaats van het Tractaat *Shabbath* (fol. 116a), dat Abba »mit scrupulözer Gewissenhaftigkeit die wissenschaftlich eristischen Vereine der Peraten, einer gnostischen Secte, mied" — terwijl zijn ambtgenoot Samuel, »etwas freier sich bewegend, kein Bedenken trug an den wissenschaftlichen Streitfragen derselben sich zu betheiligen, wenngleich er die Zusammenkünfte der Monarchianen ebenfalls scheute." Dat klinkt zeker al heel onzinnig. Maar nu moet men bovendien lezen, met behulp van welke halsbrekende etymologische kunstenarijen Dr. M. die Peraten en Monarchianen in den Talmudischen tekst weet aan te wijzen. Hippolytus bericht, dat de Peraten dien naam droegen, omdat zij door hunne kennis »de vergankelijkheid te boven kwamen"; met het oog op die pretensie zal de Talmudische auteur hen genoemd hebben אבירן d. i. de ondergaanden of de vergankelijken! De afleiding, waardoor de Monarchianen voor den dag komen, is even zonderling. Kortom: er blijft, ook na de verschijning van deze monographie, nog wel iets te doen voor de critische geschiedenis van Rab en zijn tijd. Dr. Mühlfelder heeft eene nalezing overgelaten. Toch is de oogst, dien hij ons aanbiedt, niet te versmaden.

Van Heidenheim's *Vierteljahrschrift* is, eigenlijk reeds in het vorige jaar, de 15de aflevering (Band IV Heft 3) verschenen. Wij vinden daarin het vervolg en slot van de *Assyrische Forschungen* van A. Scheuchzer te Zurich (S. 283—320). In dit gedeelte behandelt hij: *Asiatische Zustände im Lichte der aegyptischen Denkmäler*. — De superintendent E. Graf wendt eene nieuwe poging aan om de gelijkenis van den onrechtvaardigen rentmeester te verklaren, of liever: met onze begrippen in overeenstemming te brengen (S. 321—344). In de rubriek »Mittheilungen" levert de uitgever zelf twee bijdragen tot de Samaritaansche literatuur. De titel van de eerste luidt: *Die samaritanische Chronik des Hohenpriesters Elasar aus dem* 11ten *Jahrh. ubers. u. erkl.* S. 347—389); van de tweede: *Gebete des Hohenpriesters Amram* (S. 390—403). Dr. Heidenheim geeft zich inderdaad veel moeite om ons de overblijfselen der Samaritaansche letterkunde bekend te maken. Jammer slechts, dat zijne nauwkeurigheid en taalkennis zijnen ijver niet evenaren.

Ook van Geiger's *Zeitschrift* kan ik eene nieuwe aflevering vermelden, de 2de van den 9den jaargang. Zij bevat meer dan één opstel of aanteekening, waarbij de beoefenaar van het O. Testament

rechtstreeks belang heeft. Dit geldt al aanstonds van Geiger's verhandeling: *Das nach Onkelos benannte babylonische Thargum zum Pentateuch* (S. 85—104). De studie van dien Thargum leidt tot het resultaat, dat hij voor de critiek en voor de exegese veel minder oplevert dan de andere oude overzettingen. Hij kan worden aangemerkt als eene revisie van oudere arameesche vertalingen, ondernomen met het doel om de daarin voorkomende afwijkingen van den *textus receptus* zooveel mogelijk weg te nemen. Op die wijze kwam een werk tot stand, waarin de officiëele wetenschap zich zeer goed vinden kon en dat dan ook door de Babylonische scholen met den grondtekst nagenoeg gelijkgesteld werd, doch waaraan wij, op ons standpunt, slechts geringe waarde kunnen toekennen. — In de rubriek *Miscellen* (S. 112 ff.) trok vooral eene aanteekening op *Jes.* X: 4 mijne aandacht. Geiger herinnert hier, dat hij reeds vroeger (Jahrgang II: 258 f.) in 2 *Kon.* XXIII: 10 de godin Balthi (Baältis) had teruggevonden — eene conjectuur, die ik in der tijd verzuimd heb te vermelden en te beoordeelen, toen ik met mijn vriend Oort van gedachten wisselde over het menschenoffer in Israël en, na hem, ook dien tekst in 2 *Kon.* XXIII behandelde [1]). Diezelfde Balthi is thans door Prof. de Lagarde (*The Academy* van 15 December 1870) ontdekt in *Jes.* X: 4, volgens hem aldus te lezen: בלתי כרעת חת אסיר, d. i. »Balthi buigt zich neder, Osiris is verpletterd." Ten aanzien van Jesaja's bedoeling met deze woorden wijkt Geiger van de Lagarde af: de goden worden hier vermeld in plaats van de volkeren, die hen dienen, zoodat de profeet de vernedering van Babylonië (verg. *Jes.* XXXIX) en van Egypte, op welke rijken zijne tijdgenooten hun vertrouwen stelden, wil schetsen. Deze gissing verdient zonder twijfel aandachtige overweging. Zoo ook de opmerking (S. 120 ff.) over het gebruik van ראה en רוה in het O. Testament, mede naar aanleiding van hetgeen Graetz, in den commentaar op *de Prediker*, daarover geschreven had. In strijd met hem beweert Geiger, dat ראה in *de Prediker* zijne gewone beteekenis behoudt. Nog beticht hij Graetz van plagiaat, gepleegd tegen hem zelven en tegen Luzzatto, wiens gissing betreffende *Pred.* III: 12 (l. לראות in plaats van לעשות) Graetz zich toeëigent. Het zou wel zoo belangrijk zijn te vernemen, hoe Geiger denkt over het gevoelen van Graetz betreffende den ouderdom en het standpunt van *de Prediker*. Doch

---

[1]) *Theol. Tijdschr.* II: 563, 567 v.

wellicht zal hij ons later daarover inlichten. — Nog worde hier vermeld, dat Dr. Derenbourg, volgens zijne eigene mededeeling aan Geiger (S. 133), voornemens is binnen kort de Arabische vertaling des O. Testaments door Saädias critisch uit te geven. Daardoor zal in eene wezenlijke behoefte worden voorzien.

Er liggen nog enkele boeken op mijne schrijftafel, die ik gewenscht had te bespreken, met name het eerste deel van *The Speaker's Commentary* en de nieuwe bewerking van het boek Job door Dr. Merx. Doch ze kunnen niet in een paar bladzijden worden afgehandeld en blijven dus beter bewaard voor de volgende aflevering.

11 Augustus 1871. A. K.

VARIA.

Wij ontvingen ter aankondiging een BREVIARIUM STUDIOSORUM, *Arnhem*, Is. An. Nijhoff en Zoon, 1871. Dit Breviarum, 48 bladzijden groot, is opgedragen »Aan ...., student te Leiden." »'t Is niet veel, Amice! wat ge thans van mij ontvangt, eenige losse gedachten met enkele spreuken, uit eigen nadenken voortgekomen, of wel aan de schriften van wijze mannen ontleend." Te midden van meestal korte spreuken en gezegden vindt men er een fragment in uit een Redevoering van Van der Palm, in 1828 te 's Hage uitgesproken voor een schare van oud-studenten, een fragment uit »de Ouderdom" van Rhijnvis Feith, en een negental regels uit de Werken en Dagen van Hesiodus, in het Grieksch met de vertaling van Prof. van Lennep er tegenover.

Als proeven schrijven wij iets af van hetgeen voorkomt onder het opschrift »Lezen." »Wanneer wij lezen, denkt een ander voor ons. — Vandaar de merkbare verligting, wanneer wij van het studeeren, d. i. van het vormen en ordenen onzer eigene gedachten, tot het lezen overgaan." »Gelijk hij, die altijd rijdt, ten laatste het

gaan verleert, zoo verliest hij, die den ganschen dag door leest, de vatbaarheid van zelf te denken." »'t Is met het voedsel des geestes als met het lichamelijk voedsel: te veel is schadelijk." »Niet *kundigheden* alleen moet men zich verwerven, want ze zijn slechts het *middel* tot een doel. Dit doel is: *eigen inzicht* in de waarheid." »Wilt gij den inhoud van een boek u eigen maken, excerpeer het ordelijk en geef er dan mondeling een nauwkeurig verslag van aan een kundig vriend." Nog dit, onder het opschrift: Poena Peccati Peccatüm. *Principiis obsta!* d. i. weiger aan verkeerde denkbeelden, zoodra deze zich bij u willen indringen, *onmiddellijk* den toegang. — De onaangenaamste toestanden beginnen met kleine gedachten-draadjes. Trek die dadelijk stuk, dan komt er geen weefsel van." »Roep dan zulke voorstellingen en denkbeelden bij u op, die vroeger in uwe beste oogenblikken de uwe waren." »Zie in, wat zelfbedrog, wat zelfmisleiding is!!" — »De stem der waarheid in uw geweten misleidt u nooit."

Wij wenschen dit voortreffelijk boeksken in vele handen. Wie zal de jonge en oude studenten niet gelukkig achten, die inzien hoeveel heilrijke waarheid kan uitgesproken worden in de schijnbaar meest nuchtere opmerkingen en alledaagsche lessen. Docenten, die hunne jongelui in de laatste maanden vóór de intrede in de Academiestad nog dikwerf bij zich op de studeerkamer of op de wandeling plegen te noodigen, en eenigen tact bezitten om beginsels voor studie en leven in de wel levenslustige maar toch ontvankelijke harten te doen ontwaken, zouden in dit boeksken eenige handen vol teksten voor hun doel kunnen vinden.

DE APOSTEL JOHANNES IN KLEIN-AZIË.

CRITISCH ONDERZOEK.

Onder de overleveringen, den apostolischen tijd betreffende, behoort, gelijk bekend is, ook het bericht, dat de apostel Johannes, de zoon van Zebedeus, na vroeger met Jacobus en Petrus aan het hoofd der Jeruzalemsche gemeente gestaan te hebben [1]), gedurende een reeks van jaren de gemeenten in Klein-Azië bestuurd heeft en, na aldaar het boek der Openbaring en het Evangelie en de Brieven, naar hem genoemd, geschreven te hebben, te Efeze in hoogen ouderdom gestorven is. Reeds is door het historisch onderzoek in onzen leeftijd van deze traditie weggevallen, dat Johannes het vierde evangelie en de daaraan verwante Brieven zou geschreven hebben [2]). Baur [3]) en zijne school [4]), aan wie dit onderzoek wel het meest te danken heeft, en na hen Hilgenfeld [5]), erkenden echter nog altijd, zoowel als hunne tegenstanders [6]), de Apocalypse voor het werk van den apostel, maar werden op dit punt door Volkmar [7]), Meyboom [8]) en Keim [9]) tegengesproken. Was zoo, naar het oordeel dier geleerden, een ander

---

[1]) Gal. II: 9.

[2]) Zie mijn werk: Het Evangelie van Johannes, Leiden, 1864.

[3]) Krit. Unters. üb. d. Kanon. Evv. S. 359.

[4]) Schwegler, Nach-apost. Zeitalter, II, S. 249, f. Zeller, Theol. Jahrbb. 1842, S. 654, f.

[5]) Die Evangeliën 1854, S. 338, 339. Verg. ook mijn werk over Joh. bl. 424, v.

[6]) Niermeyer, Over de echtheid der Joh. Schriften, 1852, bl. 32, v. Hengstenberg, die Offenb. des H. Joh. 2te Ausg. 1862, II, S. 377 f.

[7]) Komment. zur Offenb. Joh. Zür 1862, S. 38 f.

[8]) De Openbaring, 1863, bl. 310.

[9]) Geschichte Jezu v. Nazara, I, S. 159 f.

deel der Klein-Aziatische traditie weggevallen, de vraag bleef over, welke historische waarde aan deze traditie in haar geheel moet toegekend worden. Reeds was in 1800 de aandacht op dit punt gevestigd door Vogel [1]), in 1826 door Reuterdahl [2]), en later in 1840 door Lützelberger [3]). De laatste vooral bestreed deze overlevering met nadruk, maar werd in de geleerde wereld deels geïgnoreerd, deels tegengesproken, ter loops, ofschoon met betrekkelijke waardeering van zijn geschrift, door Bleek [4]), en meer opzettelijk door Grimm [5]). Zelfs Strauss [6]) en de Tubingsche school, Baur [7]), Schwegler [8]), Zeller [9]), aan wie in dit opzicht ook Hilgenfeld [10]), Volkmar [11]) en Meyboom [12]) zich aansloten, bleven, evenals vóór hen Credner [13]), Gieseler [14]), Neander [15]), Lücke [16]) en de Wette [17]), van de onderstelling uitgaan, dat de apostel Johannes in Klein-Azië geleefd had, al gaf men toe, dat enkele bijzonderheden, die aangaande Johannes verhaald worden, van het gebied der historie naar dat der legende moeten verwezen worden [18]), of op eene verwisseling berusten van den apostel met den gelijknamigen presbyter bij Papias [19]). Na hen trad Keim in 1867 [20]) in een nader onderzoek en kwam, even als Wittichen

---

[1]) Der Evang. Joh. u, s. Ausleger vor dem jüngsten Gericht, S. 6.

[2]) De fontibus hist. eccles. Euseb. Lund. 1826.

[3]) Die kirchl. Trad. üb. d. Ap. Joh, u. s. Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen.

[4]) Beiträge zur Evangeliën-kritik, S. 88, 89. Einl. in d. N. T. 2te Aafl. S. 144.

[5]) Zie Grubert, Allg. Encycl. Art. Johannes, Th. XXII, S. 8. f. en Art. Joh. der Presb., S. 217. f.

[6]) Das Leben Jesu, 1835. 4t. Ausg. 1840, I, S. 4.

[7]) Gesch. d. Christ. in d. 3 ersten Jahrb. S. 82, 147. Kan. Evv. S. 369.

[8]) T. a. p. II, S. 25. Theol. Jahrbb. 1842, S. 293, f.

[9]) Vorträge u. Abhandl., S. 213, 228.

[10]) Die Evangg. S. 233, Kanon, S. 229. Jahrb. f. Wiss. Theol. 1861, S. 285.

[11]) Der Ursprung unserer Evv. S. 57.

[12]) T. a. p. bl. 308. Verg. mijn Ev. n. Joh., bl. 411.

[13]) Einl. in d. N. T. I. S. 208; 264 f.

[14]) Lehrb. d. KG. 4te Aufl. I, 104.

[15]) Gesch. d. Pflanz. u. s. w. II, 615 f.

[16]) Comment. üb. d. Ev. Joh., 3te Ausg. 1. S. 23 f.

[17]) Lehrb. der hist. crit. Einl. in d. kan. Bücher d. N. T. 5te Ausg. 1848, S. 203.

[18]) Credner, I. S. 217. Meyer, Komm. S. 3.

[19]) Lücke, S. 29—31, Credner, I, 694—699, Bleek, Einl. in d. N. T. S. 628.

[20]) T. a. p. I. S. 161. f.

in 1868, na hem[1]), tot het resultaat, dat aan de Klein-Aziatische Johannes-traditie geen historische waarde kan toegekend worden. Keim werd tegengesproken door Ewald [2]) en Steitz [3]), en, na zijne beantwoording van Steitz [4]), nog onlangs op nieuw door Max Krenkel [5]), die (de laatste echter met prijsgeving van den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie) getracht hebben, de echtheid der „Apocalypse" tegen Volkmar en het historisch karakter der Klein-Aziatische Johannes-traditie in het licht te stellen tegen Keim, die daarentegen in den bijval van Holzmann zich verheugen mocht [6]). In dezen stand der zaak mag, bij zóó groot verschil van meening, de critiek niet geacht worden haar laatste woord gesproken te hebben, en schijnt ook na den arbeid der genoemde geleerden, een nieuw onderzoek niet overbodig. Wij hebben zulk een onderzoek beproefd en onderwerpen de uitkomst er van aan het oordeel van deskundigen. Wij gaan tot dat einde de oude kerkelijke schrijvers, die als getuigen geacht kunnen worden bij dit onderzoek in aanmerking te komen, naar chronologische volgorde, hooren en beoordeelen.

I.

HET BOEK DER OPENBARING NAAR JOHANNES GENOEMD.

De oudste getuigenis, waarop men zich beroept als bewijs voor het feit, dat de apostel Johannes reeds vóór het jaar 68, waarin de Apocalypse geschreven werd, tot de gemeenten van Klein-Azië in betrekking stond, levert het boek der Openbaring, dat aan den apostel Johannes door de overlevering wordt toegekend. Wel zegt de ziener, die zich Johannes noemt, dat hij

---

1) Der geschichtl. Char. des Evang. Joh. S. 102.
2) Götting, Anz. 1867, 41ste St.
3) Stud. u. Krit. 1868, S. 487 f.
4) Prot. Kirchenz. 1868., 1871, S. 535 f.
5) Der Apostel Joh., 1871, S. 133 f.
6) Bibel-Lexicon, herausgegeben von Dr. Schenkel, Heft 21, S. 332—335.

de openbaring, waarvan het boek bericht geeft, op het eiland Patmos ontving, maar verzekert tevens, dat hij aldaar, toen hij het boek schreef, niet meer was (ἐγενόμην) [1]. Daarenboven geven de betrekking, waarin de schrijver zich plaatst tot de voornaamste gemeenten in Klein-Azië [2]) en de kennis, die hij toont te bezitten van den toestand dier gemeenten, tot in bijzonderheden toe [3]), te vermoeden, dat hij tot deze gemeenten, misschien wel tot de eerstgenoemde, die van Efeze [4]), in bijzondere betrekking stond. Is deze schrijver de apostel Johannes, dan hebben wij hier de oudste en authentieke getuigenis, dat Johannes tot Klein-Azië in betrekking stond.

Hier doet zich echter de vraag voor, of met dezen Johannes de apostel van dien naam bedoeld wordt, en zoo ja, of deze het boek geschreven en de daarin voorkomende openbaringen ontvangen heeft, of voor een pseudoniem te houden is. Bekend is het, hoe reeds van Dionysius Alexandrinus in de 3de eeuw af [5]) tot op onzen leeftijd toe, de hypothese ingang vond [6]), dat de Apocalypse niet van den apostel Johannes, maar van een anderen Johannes, hetzij van den uit Papias bekenden presbyter, hetzij, volgens Hitzig [7]), van Johannes Marcus [8]) afkomstig zijn zou. Ware dit het geval, dan verviel hiermee het bewijs voor de werkzaamheid van den apostel in Klein-Azië, aan dit geschrift ontleend, van zelf.

De mogelijkheid, dat de Johannes der Apocalypse niet de apostel, maar een ander van dien naam is, wordt door het boek zelf niet uitgesloten, daar de persoon, die gezegd wordt de openbaring ontvangen te hebben, niet wordt aangeduid als „de apostel Johannes," maar eenvoudig „Johannes" heet en nader beschreven wordt als „een dienstknecht des Heeren" en als „broeder" en medegenoot der Christenen in de verdruk-

---

[1]) Openb. I: 9.

[2]) I: 4, 11, II, 1, 5, 12, 18, III, 1, 7, 14.

[3]) II: 2—4, 9, 13. 15, 19, 20, III:, 1, 4, 8, 9, 15—18.

[4]) I: 11, II: 1.

[5]) Euseb. H. E. V: 25.

[6]) Zie Düsterdieck, Kommentar, S. 59. Ook Meyboom schonk aan deze hypothese bijval, bl. 310.

[7]) Ueb Joh. Marcus u. s. Schriften, 1843.

[8]) Hand. XII: 12, 25, XIII: 13, XV: 37—39, Col. IV: 10, Philem. 24, 2, 2 Tim. IV: 11, 1 Petr. V: 13.

king" [1]). Vermits echter deze „dienstknecht van J. C.", van andere dienstknechten zich onderscheidt als iemand, die met eene bijzondere openbaring van den verhoogden Heer verwaardigd en door hem belast wordt met het schrijven en verzenden van brieven aan Klein-Aziatische gemeenten, hem door Jezus zelven in de pen gegeven, en daarbij op een toon van gezag spreekt: „ik Johannes" [2]), die kwalijk voegde aan iemand, die geen apostel was, en het daarenboven, zooals wij zien zullen, twijfelachtig is, of Johannes de presbyter in Klein-Azië geleefd heeft, ligt het veel meer voor de hand, dat niet een andere Johannes, maar, naar het reeds ten tijde van Justinus gangbare gevoelen, de apostel Johannes voorgesteld wordt als de persoon, die deze openbaringen ontving [3]), terwijl hij, zonder dat daarmee zijn apostolaat ontkend wordt, even als Paulus [4]) zich „dienstknecht van J. C." en der Christenen broeder noemen kon.

Misschien zou het wel niemand in de gedachte zijn gekomen hieraan te twijfelen, indien niet vooringenomenheid met het vierde evangelie tot dit resultaat geleid had. De hypothese toch, dat niet de apostel maar een andere Johannes zou bedoeld zijn, werd kennelijk uitgedacht en bepleit ter gunste van den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie. Had de apostel Johannes dit geschreven (en dit stond nog vast bij mannen als Semler, Schleiermacher, Neander, Lücke, Bleek, Credner, Ewald, Reuss en zelfs, ofschoon reeds minder zeker, bij de Wette), dan kon hij niet de auteur zijn van een geschrift, dat in zoo menig opzicht lijnrecht tegen het Evangelie overstaat en ook in stijl en vorm een anderen auteur verraadt. Dit oordeel rustte echter op eene petitio principii en verloor zijne waarde, nadat, sedert Bretschneider, voor de rechtbank der critiek op steeds meer afdoende gronden was gebleken, dat de apostel Johannes het vierde evangelie niet geschreven heeft. Reeds in de oude kerk was het geen historische critiek, maar dogmatische ingenomenheid met het Evangelie en afkeer van het door de Apocalypse gepredikte chiliasme, die mannen als Dionysius en ten deele ook Eusebius, evenals later Luther, Carlstadt, Zwingli, den

---

1) Openb. I: 9.

2) I: 9, XXII: 8. Verg. Dan. VIII: 2, 15, IX: 2. Ef. III: 1.

3) Niermeyer, t. a. p. Volkmar, t. a. p. S. 38.

4) Rom. I: 1. Verg. Jacob. I: 1.

apostolischen oorsprong van het boek der „Openbaring" deed betwijfelen of ontkennen.

Wordt Openb. I : 1, 9, XXII : 8, onder den naam van Johannes, de apostel bedoeld, zoo volgt hieruit echter nog niet, dat de schrijver des boeks zich met den ziener en dus met den apostel vereenzelvigt. De schrijver beweert toch niet, dat hem een zoodanige openbaring was te beurt gevallen, maar geeft, I : 1, bij wijze van inleiding bericht van eene openbaring, die door Johannes was ontvangen, spreekt over dezen als over iemand, die getuigd had van het Woord Gods en voert daarna dezen Johannes sprekend in [1]). Dienvolgens is niet de apostel zelf de schrijver, maar de persoon van wiens openbaringen de schrijver bericht geeft.

De vraag doet nu vervolgens zich op, of dit bericht van den onbekenden schrijver historisch is, m. a. w., of de apostel Johannes werkelijk de openbaringen ontvangen heeft, waarvan dit boek bericht geeft. Ter beoordeeling hiervan, merke men op:

1. De kunstig uitgewerkte en symmetrisch naar zeventallen geordende en voor een goed deel aan Joël [2]), Jezaia [3]), Ezechiël [4]), Zacharia [5]) en Daniël [6]) ontleende visioenen in dit boek, zijn niet oorspronkelijk, maar te houden voor een reeds bij de oude Profeten, men denke aan den auteur van Daniël, gebruikelijken vorm, waarin de schrijver zijne verwachting omtrent de toekomst inkleedt. De historische Johannes heeft dus zulke visioenen niet gehad en derhalve ook niet kunnen getuigen, dat hij dit alles in den geest gehoord en gezien had, I : 10, 11, 12 enz.

2. De apotheose van Jezus, die, als de verheerlijkte Messias en als troongenoot van God, het lot der volken bestuurt [7]), is te sterk, om haar te kunnen toeschrijven aan een tijdgenoot en leerling van Jezus. Men vergelijke b. v. Openb. III : 21: „Ik (Jezus) zal hem geven te zitten op mijn troon" (*ἐγὼ δώσω*) met *οὐκ ἔστιν ἐμὸν τοῦτο δοῦναι*, het antwoord, door den historischen

[1]) Openb. I: 9, XXII: 8.
[2]) IX: 7.
[3]) IV: 8.
[4]) XI: 1, XX: 8, XXI: 15.
[5]) I: 7, XI: 4.
[6]) I: 7, 13, XI: 7, XII: 6, 7, 14, XIII: 1, XVII: 12.
[7]) III: 21 en elders.

Jezus aan denzelfden discipel gegeven, toen deze verlangde om met Jacobus, zijn broeder, te zitten ter rechter- en linkerzijde van zijn troon [1]).

3. De Jezus der Apocalypse vertoont in elk opzicht het beeld van den Joodsch-theocratischen Messias, en niet van den zachtmoedigen en liefdevollen leeraar van Nazareth, die het gekrookte riet niet verbrak en de rookende vlaswiek niet uitbluschte [2]). De Christus der Apocalypse is „de leeuw uit Juda's stam", de afstammeling van David, de groote Koning, die de volken weidt met een ijzeren staf [3]), de moedige held, wiens ruiterbenden in den strijd met den Antichrist tot aan de toomen der paarden in bloed waden [4]), de overwinnaar, wiens kleed met bloed gegeverwd is [5]), en wiens gedaante zoo vreeselijk is, dat de ziener, hem aanschouwende, als dood voor zijne voeten nedervalt [6]). Kon een discipel, die een gansch anderen Jezus had gekend en liefgehad, den meester aldus voorstellen, of ademt dit alles den toornenden geest des Jodendoms?

4. De apocalypticus stelt zich vijandig over tegen de Christenen uit de Heidenen, inzonderheid tegenover hen, wier vrije denkwijze hun veroorloofde, om van het vleesch dat ter eere de afgoden geofferd was (*εἰδωλόθυτα*) te eten, beschouwt het huwelijk van Christenen met heidensche vrouwen als *πορνεία*, en onderscheidt zich hierin van Paulus, die in dit een en ander geen bezwaar gezien had, al gaf hij den vrijzinnigen ook den raad de zwakken niet te ergeren [7]). De apocalypticus gaat in zijn bitteren haat tegen al wat heidensch is zoover, dat hij de zoodanigen brandmerkt als aanhangers van den pseudo-profeet Bileam en van de afgodische Isébel. Zij noemen zich, zegt hij, „Joden" (verg. Gal. VI: 16) en „apostelen" (1 Cor. IX: 1, XV: 9), „maar zij zijn het niet," en hij sluit hen op grond hiervan als „onreinen en logensprekers" van het godsrijk uit [8]).

---

1) Mc. X: 39, Mt. XX: 23.
2) Mt. XI: 29, 30, XII: 19, 20.
3) Openb. III: 27, XII: 5, XIX: 15.
4) XIV: 20.
5) XIX: 13.
6) I: 19.
7) 1 Cor. VIII en IX, Rom. XIV: 13. v.
8) Openb. II: 2, 9, 14, 15, 20, III: 9, XXI: 27.

Kan iemand, die zóó schreef, voor den apostel Johannes gehouden worden, die, al behoorde hij tot de zuilen der Jeruzalemsche gemeente, en al was hij ook voor zich zelven nog gehecht aan joodsche gebruiken, echter niet had meegewerkt tot den eisch der joodsche partij, dat Titus, de heiden, moest besneden worden [1]), maar integendeel het goed recht der heidenmissie erkend en aan Paulus de rechterhand der gemeenschap gegeven had [2])?

5. De apocalyptische profeet spreekt van „de twaalf apostelen", op eene wijze, die het duidelijk maakt, dat het twaalftal reeds tot de geschiedenis behoorde (verg. Ef. II: 20) en dat althans hij zelf niet tot de apostelen behoorde [3]).

Tegen deze innerlijke gronden heeft de uitwendige getuigenis, zelfs van een Justinus, geen bewijskracht. Justinus kent de Apocalypse aan Johannes den apostel toe [4]). Men bedenke echter, dat tusschen den bloeitijd van Justinus, 139—155 en het ontstaan der Apocalypse in 68 minstens een halve eeuw inligt, gedurende welken tijd eene meening, die in de eigene getuigenis des boeks haar grond scheen te hebben, overvloedig tijd had zich ingang te verschaffen. Wie kon het tegenspreken en pseudonymiteit vermoeden in een tijd, waarin niet slechts de apostelen niet meer leefden, maar de geheele eerste generatie reeds was uitgestorven, in een tijd waarin men van critisch onderzoek niets wist, en de beantwoording van elk historisch vraagstuk door dogmatische ideeën beheerscht werd?

Mogen wij, op grond van het aangevoerde, het besluit opmaken, dat in de Apocalypse, onder den naam van Johannes, de apostel wel wordt aangeduid, maar deze echter de historische Johannes niet is, dan blijft slechts over, dat de onbekende schrijver, bij de inkleeding van zijn boek den apostel Johannes gekozen heeft tot drager van de openbaringen, die deze van Jezus had ontvangen. In dit geval kan aan den apostel Johannes zelven evenmin gedacht worden, als aan den historischen Daniël in het boek Daniël, aan Ezra in het 4de boek naar hem ge-

---

[1]) Gal. II: 3.
[2]) 6—9.
[3]) Openb. XVIII: 20, XXI: 14.
[4]) Dial. c. Tryph. c. 81.

naamd, of aan Petrus in de Apocalypse, die op zijn naam in de oude kerk in omloop was.

Tegen deze gronden kan niet opwegen wat onlangs door Krenkel ter verdediging van den apostolischen oorsprong van het boek is bijgebracht [1]). Volgens hem zou een pseudoniem schrijver den naam gekozen hebben van een of anderen profeet der oudheid en niet van iemand, wiens naam nog versch in het geheugen lag. Hij zag hier echter voorbij, dat de schrijver eene openbaring van Jezus Christus wilde schrijven, en derhalve voor zijn doel eene christelijke autoriteit behoefde en hierdoor van zelf beperkt was tot personen, die nog niet tot het grijs verleden behoorden. Wien anders kon hij in dit geval kiezen dan een apostel? Vraagt Krenkel, wáárom hij juist Johannes en niet liever Petrus of een der beide Jacobussen gekozen heeft, dan zouden wij vragen kunnen op onze beurt, met welk recht men van de beantwoording dier vraag het critisch vraagstuk afhankelijk maakt. Intusschen ligt het afdoende antwoord voor de hand. De schrijver zocht naar een apostolischen naam en koos daartoe een der „zuilen" der oude moedergemeente, wier beginselen ook een groot deel der gemeenten in Klein-Azië was toegedaan. Petrus was elders reeds verheerlijkt en denkelijk reeds op weg om in de traditie de apostel van Rome te worden. Misschien ook dat er op zijn naam reeds geschriften van apocalyptischen aard in omloop waren. Daarenboven was het moeielijk aan zijn naam eene zoo sterk antipaganistische exclusieve denkwijze te verbinden, als de Apocalypse kenmerkt. De beide Jacobussen, die nooit Jeruzalem verlaten hadden en waarvan de jongere daarenboven als het hoofd der Jeruzalemsche gemeente gestorven was, konden in de traditie niet in aanmerking komen voor het apostolaat in Klein-Azië. Er bleef dus alleen Johannes over, wiens mindere vermaardheid zich bovendien voor de pseudonymiteit uitnemend leende.

Een pseudoniem schrijver, zegt Krenkel, zou getracht hebben, meer, dan met onzen schrijver het geval is, zich voor te doen als den persoon onder wiens naam hij optreedt, en hij wijst daartoe als voorbeeld op den tweeden brief van Petrus, de pastoraalbrieven en andere dergelijke stukken. De apocalyptische schrijver daarentegen doet niets om voor Johannes den apostel door te

---

[1]) S. 113 f.

gaan. Hij noemt zich eenvoudig Johannes en geeft zich nergens het voorkomen, dat hij met Jezus gedurende diens aardsche leven in eenige betrekking stond. Wij kunnen dit, wat het eerste betreft, slechts gedeeltelijk toestemmen, omdat de schrijver in elk geval zich „dienstknecht van Jezus Christus" noemt en, gelijk boven reeds is opgemerkt, met groot gezag als „Ik Johannes" optreedt. Wat het tweede betreft, merke men op, dat in eene apocalypse, onverschillig of zij al of niet van een apostel afkomstig is, uit den aard der zaak geen sprake zijn kan van het aardsche leven van Jezus, en dat, integendeel, de alteratie van het historisch Christusbeeld en het ontbreken van den waren Jezus-geest in dit boek, het bewijs levert, dat de schrijver geen rechtstreeksch discipel van Jezus kan geweest zijn.

Nog wordt door Krenkel gewezen op de overeenkomst van het karakter van den apocalypticus met het van elders uit de evangeliën bekende karakter van den apostel Johannes, Mc. III: 17, X; 35, 37 (Mt. XX: 20, 21), IX: 38—40 (Luc. IX: 49, 50) en Luc. IX: 54, 55. Droegen deze plaatsen een historisch karakter, dan zou uit deze vergelijking volgen, dat de apostel, wiens exclusivisme in de Apocalypse stelselmatig is en veel sterker uitkomt dan op genoemde plaatsen der evangeliën, in p. m. 35 jaren, die er, tijdens het schrijven van de Apocalypse, sedert Jezus' dood verloopen waren, in plaats van in christelijken zin gevorderd te zijn, zich van den geest des meesters, hem nog eigen, Gal. II: 9, toen hij aan Paulus de broederhand der gemeenschap toereikte, steeds verder had verwijderd en de vermaning van Jezus, Luc. IX: 55, zich al zeer weinig ten nutte had gemaakt. Intusschen is het, uit een historisch oogpunt, bedenkelijk, om naar de genoemde plaatsen, waarvan de derde alleen bij Marcus en Lucas, en de vierde alleen bij Lucas voorkomt, over het karakter van den historischen Johannes te oordeelen. Het verhaal van Marc. IX: 38—40 en Luc. IX: 49, 50, heeft, althans bij Lucas en misschien reeds bij Marcus, de kennelijke strekking om in den persoon van Johannes de pretensie der joodsch-christelijke partij te bestrijden, als ware iemand geen waar discipel van Jezus, die, zooals met Paulus en de zijnen het geval was, den Meester niet volgde met de twaalve [1]). Dezelfde strekking heeft het zeker niet historische

[1]) Zie mijn werk: Het Paulinisch evangelie, bl. 43, 44,

verhaal, Luc. IX: 54, 55, waarin de Paulinische schrijver den Eliasijver der beide zonen van Zebedéus, door Jezus laat afkeuren [1]). Dat de apostel Johannes werkelijk zóó exclusief zou geweest zijn als hij op beide plaatseu door een Paulinischen auteur wordt voorgesteld, is, vooral met het oog op Gal. II: 9, met reden twijfelachtig. Veeleer is het waarschijnlijk, dat de misschien 20 of 25 jaren na de Apocalypse schrijvende Paulinische evangelist het beeld schetst van den apostel naar het karakter, dat deze, naar luid der Apocalypse, in de joodsch-christelijke traditie bereids had aangenomen [2]).

Er blijven dus van de vier plaatsen, waarop Krenkel zich beroept, slechts over Mc. X: 35, 37 (Mc. XX: 20, 21) en Mc. III: 17. Uit de vergelijking echter van eerstgenoemde plaats met den apocalypticus blijkt niets anders dan dat zoowel de Johannes der historie, als de Johannes der Apocalypse, zinnelijke voorstellingen koesterden aangaande het Messiasrijk. Maar waren die voorstellingen dan alleen aan Johannes eigen? Kenmerkten zij niet den geheelen apostolischen tijd, en gaat niet het gansche N. T., het vierde evangelie alleen uitgezonderd, van de verwachting uit eener zichtbare wederkomst van Christus [3])? Met de benaming eindelijk van Boanerges, die als eernaam aan Johannes en Jacobus gegeven wordt, Marc. III: 17, kan Jezus geacht worden het vurig en voortvarend karakter dier beide leerlingen, maar niet de wraakzucht en den geest van uitsluiting geprezen te hebben, die den apocalypticus blijkt eigen te zijn.

Beroept Krenkel zich eindelijk op de herhaalde vermelding in de Apocalypse van de zee, en meent hij daarin den ouden Galiléschen zeeman te herkennen, dan kunnen wij dit bewijs laten rusten. Ook bij Daniël, VII: 1, komt de zee als het zinnebeeld der wereld voor, en de apocalypticus is zóó weinig aan de zee gehecht, dat hij aan de beschrijving van het ideale godsrijk, o. a. dezen trek toevoegt, dat er geen zee meer zijn zal [4]).

Is de apostel Johannes in het boek der „Openbaring" eene

---

[1]) T. a. p. bl. 94, 264.

[2]) T. a. p. bl. 102, 103.

[3]) Mt. XIII: 41, 49, XVI: 28, XIX: 28, XXIV: 3, 30, Luc. XXII: 30, Hand. I: 6, 7, III: 20, 21, 1 Cor. I: 7, X: 11, XI: 26. XV: 24—28, Phil. III: 20, 1 Thess. IV: 15—18, 1 Petr. IV: 7, Jac. V: 8, Hebr. X: 37.

[4]) Openb. XXI: 1.

fictie van den auteur, dan kan uit dat boek geen bewijs getrokken worden, dat deze apostel in Klein-Azië geleefd heeft. Veeleer getuigt het voor het tegendeel. Ondenkbaar toch is het, dat iemand in het jaar 68, toen de Apocalypse in Klein-Azië werd geschreven, zonder tegenspraak op naam en met het gezag van den apostel aan de gemeenten in dat landschap een boek zou hebben kunnen opdragen, bijaldien de werkelijke Johannes gedurende de laatste decenniën der eerste eeuw aldaar geleefd en gewerkt had. Men zou dan, om deze zwarigheid te ontwijken, de toevlucht moeten nemen tot de onderstelling, dat Johannes wel in Klein-Azië geweest is, maar reeds vóór 68 dat landschap weer verlaten had. Met deze hypothese, die echter, zoover ik weet, door niemand omhelsd wordt, zou echter voor de traditie, dat Johannes tot aan zijn dood toe in Klein-Azië gebleven is, niets gewonnen zijn. Zelfs schijnt het ondenkbaar, dat men, nog bij het leven van Johannes, op zijne naam een geschrift zou hebben uitgegeven, dat niet van zijne hand afkomstig was. De fictie van het boek bewijst dus niet slechts, dat Johannes in Klein-Azië niet geweest is, maar wekt zelfs het vermoeden, dat hij wellicht reeds van het tooneel der wereld was afgetreden, toen de schrijver op zijn naam de Apocalypse uitgaf, een vermoeden waarin, wij door XVIII: 20, versterkt worden.

II.

DE HANDELINGEN DER APOSTELEN.

Dit boek, oorspronkelijk naamloos en eerst later, wegens zijne Paulinische strekking, aan den Pauliner Lucas toegeschreven, dagteekent op zijn vroegst van de twee laatste decenniën der eerste eeuw [1]), van een tijd derhalve, dat Johannes, volgens de overlevering, zich reeds in Klein-Azië bevond. Volgens dit boek was Johannes een der hoofdleiders der eerste Jeruzalemsche gemeente [2]) en bevond zich aldaar nog, ofschoon de schrijver

[1]) Het Paul. ev. bl. 409—411.

[2]) Hand. III: 1, VIII: 14.

er van zwijgt [1]), toen Paulus, veertien jaren na zijne bekeering of na zijn eerste bezoek, te Jeruzalem kwam, om met hem en met Cefas en Jacobus, den broeder des Heeren, het recht der heidenmissie te bespreken [2]). Toen Paulus, na zijne derde zendiugsreis, voor het laatst Jeruzalem bezocht, trof hij aldaar, volgens het bericht van een zijner reisgenooten [3]), Jacobus aan, maar van Johannes wordt met geen woord gerept. Of deze destijds, even als bij het eerste bezoek van Paulus [4]), afwezig was, of, evenals in de beschrijving van de apostolische vergadering te Jeruzalem [5]), door den auteur wordt voorbijgegaan, of reeds toen gestorven was, bericht de schrijver niet. Dat hij reeds destijds, nog bij het leven van Paulus, met de leiding van door Paulus gestichte gemeenten in Klein-Azië, met name die van Efeze zich belast hebbe, is op zich zelf onwaarschijnlijk [6]) en wordt door de rede, door dien apostel tot de presbyters van Efèze gehouden [7]), wederlegd. Meer kan er uit het stilzwijgen van de „Handelingen" over Johannes niet afgeleid worden. De auteur, wien het om eene apologie van Paulus te doen was, maakt, volgens zijn plan, van de Jeruzalemsche gemeente alleen melding tot op het oogenblik dat Paulus optreedt en spreekt verder over de twaalve niet dan op plaatsen, waar zij met Paulus in aanraking komen. Ook omtrent de verdere lotgevallen van Petrus en Jacobus bewaart hij het stilzwijgen, ofschoon beiden over het einde des boeks heen, de Romeinsche gevangenschap van Paulus, geleefd hebben. Uit het stilzwijgen der „Handelingen" omtrent de latere lotgevallen van Johannes en zijn verblijf in Klein-Azie volgt dus niet, dat de apostel in dat landschap niet geweest is, indien hiervoor andere historische gronden mochten pleiten [8]).

---

[1]) Hand. XV: 1. v.
[2]) Gal. II: 1, 9.
[3]) Hand. XXI: 17, 18.
[4]) Gal. I: 19.
[5]) Hand. XV: 1. v. Gal. II: 1. v.
[6]) Gal. II: 9b, Rom. XV: 20.
[7]) Hand. XX: 17—38.
[8]) Krenkel, S. 134, 135.

III.

DE BRIEVEN AAN DE COLOSSENSEN EN DE EFEZIËRS.

Waren deze brieven van de hand van Paulus, dan zou hieruit blijken, dat Johannes, tijdens de Romeinsche gevangenschap van Paulus [1]), zich nog niet in Klein-Azië bevond. Zijn zij daarentegen op zijn naam geschreven met het doel om het Paulinisme in Klein-Azië met de gnostiek te verzoenen [2]) en dagteekenen zij in dit geval niet van vroeger dan van het jaar 80, dan behooren zij tot den tijd, dat Johannes, volgens de overlevering, zich minstens reeds 12 jaren in Klein-Azië bevond. Deze beide brieven maken echter dit verblijf twijfelachtig. Zij gaan uit van de onderstelling, dat Paulus ook toen nog, d. i. 16 jaren na zijn dood voor den grooten apostel van Klein-Azië (*ἐγὼ Παῦλος*, Col. I: 23, Ef. III: 1) bepaaldelijk te Efeze en te Laodicea [3]), gehouden werd. Hoe kon het echter iemand in de gedachte komen, om met het gezag van Paulus in gemeenten op te treden, in een tijd, dat Johannes aldaar het hoogste gezag in handen had? Was het hem te doen om den apostel tegen te werken? Maar van eenige andere apostolische werkzaamheid buiten die van Paulus is immers geen spoor in deze brieven voorhanden. Ook blijkt niet, dat de joodsch-ascetische tegenpartij te Colossé zich op eenig apostolisch gezag beriep. Van antipathie tegen de apostelen is daarenboven de schrijver zóó ver verwijderd, dat hij van deze spreekt als van „de heilige apostelen" [4]), aan wie het mysterie van de opneming der Heidenen in het godsrijk zoowel als aan Paulus was geopenbaard, en hen beschouwt als het fundament der christelijke gemeente [5]). Deze uitdrukkingen wijzen daarenboven kennelijk op een tijd dat de apostelen reeds van het tooneel waren afgetreden. Het een en ander maakt het waarschijnlijk, dat, toen deze brieven op naam van Paulus geschreven werden, de apostel Johannes zich niet in Klein-Azië bevond.

---

1) Col. IV: 10, 18, Ef. IV: 1.

2) Zie hierover Hoekstra, Theol. Tijdschr. 1868, bl. 599 v.

3) Col. IV: 16.

4) Ef. III: 5.

5) II: 20.

IV.

DE BRIEVEN AAN TIMOTHEUS.

In onderscheiding van de brieven aan de Colossensen en de Efeziërs, waarin de gnostische ideeën met het gezag van Paulus aan het Christendom worden aangepast, hebben de pastoraalbrieven, inzonderheid die aan Timotheus, de strekking om de gnostiek, met name de aeonen-genealogie der Valentiniaansche gnosis en het dualisme en docetisme der Marcionieten te bestrijden [1]). Ook in deze brieven is Efeze de gemeente, op wier toestand de schrijver het oog heeft [2]). Dagteekenen deze brieven van kort vóór de eerste helft der tweede eeuw, zijn zij in elk geval geschreven na den tijd dat Johannes, volgens de overlevering, te Efeze gestorven was, dan blijkt hieruit, dat ook toen nog de apostel Paulus, in de schatting van de Efezische gemeente, de groote man was, op wiens gezag men zich tegenover zijne tegenpartij in Klein-Azië met goed gevolg beroepen kon. De strijd is daarenboven gericht tegen zulke gnostieken, als de apostel Johannes, volgens de overlevering, bestreden had. Wat kon in die omstandigheden een pseudonymus bewegen, om de gnostische haeresiën te Efeze niet onder den naam van Johannes te bestrijden, maar onder dien van Paulus, indien Johannes aldaar in zoo groot aanzien was geweest? Het eenige wat men hier zou kunnen onderstellen, is dat de gnostische tegenpartij geacht werd zich eer door het gezag van Paulus dan door dat van Johannes te zullen laten gezeggen. Dit ware mogelijk, vooral ten aanzien van de Marcionieten. Maar juist deze erkenden immers het gezag van deze brieven niet, omdat zij, hoeveel gezag zij ook aan Paulus toekenden, ze wegens hun antignostische [3]) en bepaaldelijk anti-marcionietische strekking [4]) niet voor echt hielden [5]). De brieven aan Timotheus gaan dus insgelijks van de onderstelling uit, dat Paulus in de schatting der Klein-Aziaten en nog wel

---

[1]) Baur, Die sogenannten Pastoralbriefe des Ap. Paulus, 1835, S. 8—59.

[2]) 1 Tim. I: 3, 2 Tim. I: 18.

[3]) 1 Tim. I: 4.

[4]) 2 Tim. II: 17, 18, 1 Tim. VI: 20.

[5]) Tertull. Adv. Marc. V : 21, Epiph. Haer. 42, 9. Verg. Iren. III : 12, 12.

kort vóór het midden der tweede eeuw, de groote apostel van Klein-Azië was. Dit was en bleef hij ook later, toen Polycarpus [1]) en de Ignatiaansche brieven [2]) zich op zijn gezag beriepen. Kan, onder die omstandigheden, de hypothese, dat tijdens het opstellen dezer brieven Johannes te Efeze reeds het gezag van Paulus overschaduwd had, aannemelijk geacht worden?

V.

PAPIAS.

Onder de oudste getuigen van Klein-Azië behoort Papias, opziener of bisschop der gemeente te Hiërapolis in Phrygië, die, naar het schijnt, onder Marcus Aurelius den marteldood onderging in 162 [3]). Volgens Irenaeus [4]) en Eusebius [5]), schreef hij een werk in vijf afdeelingen, ten titel voerende „Verklaring van de reden des Heeren" (*λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*). Eusebius, die het werk gelezen had, maakte er, evenals van andere schrijvers vóór hem, gebruik van om berichten te verzamelen uit den apostolischen tijd. Heeft deze Papias van het verblijf van Johannes in Klein-Azië melding gemaakt? Daar het werk van Papias verloren ging en dus als bron voor ons onderzoek niet geraadpleegd kan worden, zou de vraag naar hetgeen hij hieromtrent al of niet bericht heeft, voor nutteloos kunnen gehouden worden. Dit is echter het geval niet. Kunnen wij Papias zelven niet lezen, wij vragen dan: hebben Irenaeus en Eusebius, in dit door hen gelezen werk van Papias berichten omtrent Johannes in Klein-Azië aangetroffen? Hiervan nu is geen spoor bij Irenaeus te ontdekken. Hoe dikwerf hij ook van het verblijf van Johannes in Klein-Azië melding maakt, nergens beroept hij zich op eenige getuigenis, aan Papias ontleend, dan alleen ter plaatse,

---

[1]) Zie mijn werk: Oudste getuigenissen bl. 47, 48.
[2]) T. a. p. bl. 60. Verg. Ign. ad. Rom. c. 4.
[3]) Zie chron. pasch. ed. Dindorf, p. 481.
[4]) Haer. V: 33, 4.
[5]) H. E. III: 39.

waar hij dezen door misverstand, gelijk wij zien zullen, zijner woorden, „een toehoorder van Johannes" noemt [1]). Hetzelfde is het geval ten aanzien van Eusebius, die insgelijks het werk van Papias gelezen had. Van al wat deze geschiedschrijver omtrent den apostel Johannes en zijn verblijf in Azië verhaalt, is niets aan Papias, alles aan latere schrijvers, Apollonius, Irenaeus, Clemens Alexandrinus of aan de mondelinge overlevering ontleend. Bericht hij, dat, toen de apostelen zich voor de evangelieprediking over de aarde verspreidden, bij het lot aan Thomas Parthië (*τὴν Παρθίαν εἴληχεν*), aan Andreas Scythië, *aan Johannes Azië* (Asia proconsularis) ten deel viel, en dat laatstgenoemde te Efeze geleefd had en gestorven was, dan beroept hij zich hiervoor niet op Papias, maar op de overlevering (*ὡς ἡ παράδοσις περιέχει*) [2]). Elders verhaalt Eusebius, dat „Johannes, de apostel en evangelist, nog, tijdens de vervolging, door Domitianus tegen de Christenen aangericht, in leven was en, wegens de getuigenis door hem gegeven aan het goddelijk Woord, naar het eiland Patmos verbannen was [3]). Doch ook tot staving hiervan weet hij niets anders aan te voeren, dan eene ongeschreven overlevering (*κατέχει λόγος*) en een bericht van Irenaeus [4]), dat „Johannes, tegen het einde der regeering van Domitianus, de Openbaring had gezien" [5]). Wat de verbanning naar Patmos betreft, blijkt het daarenboven uit de wijze, waarop Eusebius er van spreekt, dat dit bericht, waarvan bij Hegesippus nog niets gevonden werd, en dat bij Clemens Alexandrinus [6]) en Origenes [7]) nog voorkomt, zonder vermelding van den naam van den Romeinschen keizer, op wiens bevel deze verbanning plaats had, aan eene verkeerde exegese van Openb. I : 9 zijn ontstaan te danken heeft [8]). Van

---

[1]) Haer. V: 33, 4. [2]) H. E. III: 1.
[3]) III: 18, verv. Demonstr. Ev. III: 5.
[4]) Haer. V: 30, 3. [5]) Euseb. III. 20.
[6]) Quis dives salvetur, c. 42.
[7]) In Matth. t. XXI: 6.
[8]) Volgens deze plaats, bevond zich Johannes op Patmos, een klein verlaten eiland, *διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.* Deze woorden schijnen op eene vervolging te wijzen; verg. VI: 9, XX: 4. Johannes wordt voorgesteld derwaarts zich begeven te hebben om zich in veiligheid te stellen tegen de vervolging, waaraan hij, even als de andere Christenen *διὰ τὸν λόγον* blootstond. Anderen verklaren deze woorden „om het Woord Gods en de getuigenis, die Jezus hem (omtrent de toekomst) geven zou, te ontvangen." Van eene verbanning is hier geen sprake.

Papias als zegsman wordt ook hier door Eusebius evenmin als door Irenaeus met een woord gerept. Verder bericht Eusebius [1]), „dat de apostel en evangelist Johannes, de discipel dien Jezus liefhad, in Azië was overgebleven, de gemeenten aldaar bestuurd en, onder Nerva uit zijne ballingschap op het eiland ontslagen, naar Azië zich begeven had." Ook hier beroept Eusebius zich alweder niet op Papias, maar deels op de overlevering der ouden [2]) (ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων λόγος), deels op twee schrijvers, Irenaeus [3]) en Clemens Alexandrinus [4]), en ontleent aan laatstgenoemde het verhaal van een onder roovers verdoolden jongeling, die door den apostel Johannes bekeerd was [5]). Evenmin beroept Eusebius zich op Papias, waar hij het samentreffen verhaalt van Johannes en Cerinthus in eene badplaats te Efeze [6]), maar op Irenaeus, die deze bijzonderheid insgelijks niet aan Papias ontleend had, maar van „er zijn er", die zeiden, dat zij haar van Polycarpus hadden [7]). Nog verhaalt Eusebius van een doode, dien Johannes te Efeze had opgewekt, wat hij bij Apollonius gevonden had [8]), en beroept zich op een brief door Irenaeus aan Florinus geschreven, waarin Polycarpus als een jonger tijdgenoot en hoorder van (den apostel) Johannes voorkomt [9]) en op een brief van denzelfden Irenaeus aan den Romeinschen bisschop Victor, waarin hij verhaalt, dat Polycarpus zich ongezind betoond had, in de viering van het Paaschfeest af te wijken van de gewoonte, die door den apostel Johannes was in achtgenomen, met wien hij in Azië verkeerd had [10]).

Nergens, gelijk men ziet, beroept zich Eusebius, waar hij berichten omtrent het verblijf van Johannes in Klein-Azië meedeelt, op Papias. Wel een bewijs, dat hij, evenmin als Irenaeus vóór hem, bij Papias iets gevonden had, dat daarop betrekking had. In het tegenovergesteld geval toch zou hij en zou ook Irenaeus niet nagelaten hebben zich op dezen veel ouderen getuige uit Azië te beroepen.

---

[1]) H. E. III: 20 en 24.

[2]) III: 20.

[3]) Haer. II: 22, 5.

[4]) Quis dives salvetur, c. 42.

[5]) Eus. III: 23.

[6]) H. E. IV: 14.

[7]) Haer. III: 3, 4.

[8]) V: 18 (9), V: 20.

[9]) H. E. V: 24.

Dit stilzwijgen van Papias is voor de historische waarheid der Johannestraditie hoogst bedenkelijk. Ondenkbaar is het toch, dat Papias, die onder de apostelen ook Johannes opnoemt [1]), van diens verblijf in Klein-Azië zou gezwegen hebben, indien hij er kennis van gedragen had. Droeg hij er echter geene kennis van, dan ligt het voor de hand, dat Johannes er niet geweest is, daar Papias, die, zoo hij ook, tijdens het schrijven van zijn werk, nog niet de bisschoppelijke waardigheid te Hiërapolis bekleedde [2]), althans in Klein-Azië moet gewoond hebben, niet onkundig zijn kon van hetgeen er te Efeze in zijnen leeftijd plaats had, en, bijaldien de Johannestraditie een historischen grond had, in geheel Klein-Azië moest bekend zijn. Opmerkelijk is hier voorts, dat Papias, waar hij in een fragment, door Eusebius bewaard [3]), van de apostelen spreekt, niet, zooals men verwachten zou, indien Johannes de hoofdleider der Klein-Aziatische gemeenten geweest ware, van den grooten apostel van Klein-Azië in de eerste plaats gewag maakt, maar hem met Mattheus in rangorde plaatst eerst na Andreas, Petrus, Philippus en Jacobus.

Wat Krenkel, ter verdediging der Klein-Aziatische Johannestraditie, hiertegen heeft ingebracht, houdt geen steek. Volgens hem zal Papias, waar hij onder de apostelen Johannes opnoemt, niet den apostel maar den uit „de Handelingen" bekenden Johannes Marcus bedoeld en daarentegen onder de benaming *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* vergelijkenderwijze „den ouderen Johannes" d. i. den apostel aangeduid en dezen van den jongeren Johannes, t. w. Johannes Marcus, onderscheiden hebben [4]). Wij stemmen toe, dat uit de enkele benaming „leerlingen des Heeren", waaronder het Papiaansche zevental hier voorkomt, op zich zelf genomen, niet volgt, dat zij apostelen waren, daar ook Aristion, waarschijnlijk

---

[1]) H. E. III: 39.

[2]) Krenkel, S. 142.

[3]) T. a. p. Het fragment luidt dus: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι κτέ. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν κυρίου μαθητῶν (εἶπεν), ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης (οἱ) τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.*

[4]) T. a. p.

geen onmiddellijke leerling van Jezus, in het fragment dien naam draagt [1]); maar onaannemelijk is de onderstelling, dat Papias onder zeven discipelen des Heeren, waarvan zes op de bekende apostellijsten voorkomen, met den zevende, ofschoon insgelijks aangeduid met een bekenden apostelnaam, t. w. dien van Johannes, geen apostel, maar een onbeduidend persoon als Johannes Marcus zou bedoeld en dezen niet slechts op ééne lijn met de apostelen geplaatst, maar ook in denzelfden zin als hen „een discipel des Heeren" genoemd hebben. Hoe kon Papias daarenboven aan Johannes Marcus dien titel geven, terwijl hij wist, dat deze geen discipel des Heeren, maar een discipel en hermeneut van Petrus was [2]), en bestaat er grond, om met Krenkel, ter afwending van deze zwarigheid, eene nergens in de oudheid gegronde [3]) en lang verlaten hypothese [4]), dat de hermeneut van Petrus en de Johannes Marcus der „Handelingen", twee verschillende personen zijn geweest, op nieuw aan te bevelen? Wat wordt er daarenboven met deze hypothese gewonnen, daar Johannes Marcus in de „Handelingen" evenmin als de Papiaansche hermeneut van Petrus, „een discipel des Heeren" was, in den zin, waarin de zes overigen het waren, tenzij men, om ook deze zwarigheid te ontgaan, met Krenkel van meening zijn mocht, dat Papias aan Johannes Marcus dien titel geven kon, omdat hij wellicht als jongeling Jezus te Jerusalem gehoord had? Maar kon hij hem ook dan nog wel zoo noemen in éénen adem en in denzelfden zin, waarin hij de apostelen „discipelen des Heeren" noemt? Wat voorts de benaming *ὁ πρεσβύτερος* betreft, gaat het wel aan, dit woord, dat in ditzelfde fragment herhaaldelijk, in overeenstemming met het standvastige apostolisch en patristisch spraakgebruik, óf een presbyter als ambtstitel, óf een man uit den voortijd, een *ἀρχαῖος ἀνήρ* beteekent [5]), als ware

[1]) Hilgenfeld, Die Evv. S. 339. [2]) Eus. H. E. t. a. p.

[3]) De constitutiones apostolicae (II: 57) noemen de evangelisten Marcus en Lucas *συνεργοὶ Παύλου*, en onderstellen dus blijkbaar de identiteit der beide Marcussen.

[4]) Grotius, Prolegg. in Marcum; Cotelerius ad Constit. Ap. II: 57 en Patr. apost. I. p. 262; Calovius, Bibl. ill. t. III; p, 479, Wolff, Curae philol. I: p. 172, Pritius, Introd. ed. Hoffmann, p. 171, Schleiermacher, Theol. Stud. u. Krit. 1832, S. 760, Doedes, Jaarb. v. wet. Theol. 1845, bl. 3—48 en mijne Histor. krit. Inl. tot de Schr. d. N. T. 1856, bl. 34. Zie daartegen Fritzsche, Proll. ad Marcum, p. XXIV.

[5]) Holtzmann, t. a. p. S. 355.

het een comparativus, zóó op te vatten, als werd daarmee een oudere Johannes van een jongeren onderscheiden? Wordt niet dezelfde persoon, die hier *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* heet, elders in het fragment, bij de vermelding van het Marcusevangelie, zonder bijvoeging van zijn naam, eenvoudig *ὁ πρεσβύτερος*, de presbyter of „de Oude" genoemd [1]? Het blijft dus vaststaan, dat, in het fragment van Papias, zekere Johannes, die onder den naam van „den presbyter," of, wil men, „den Oude" bekend was en voor een ouderen tijdgenoot van Papias kan gehouden worden, van den in Papias' vroegere levensjaren reeds niet meer levenden Johannes den apostel onderscheiden wordt, en dat derhalve Papias, door nergens in zijn werk van het verblijf van den apostel in Klein-Azië gewag te maken, het bewijs levert, van deze traditie niets geweten te hebben.

Tegen dit critisch resultaat kan niet worden ingebracht, dat Papias de „Apocalypse" kende en voor een geïnspireerd boek gehouden heeft. Men kan dit, ook zonder zich hiervoor te beroepen op de onzekere getuigenis van Andreas en Arethas, twee commentatoren van de Apocalypse in het laatst der 5de eeuw [2], waarschijnlijk achten, omdat Papias, in weerwil dat Eusebius zich nergens uitdrukkelijk voor den Johanneïschen oorsprong van dit boek op hem beroept, zijne chiliastische denkbeelden aan de Apocalypse kan ontleend hebben, zonder dat hieruit volgt, dat hij den aldaar voorkomenden Johannes voor den apostel hield. De theopneustie toch behoefde bij een boek als de Apocalypse, waarin de verheerlijkte Christus zelf als de auctor primarius optreedt, niet, zooals bij brieven en historische geschriften, gewaarborgd te zijn door een apostolischen naam. Aangenomen echter, wat ons waarschijnlijk voorkomt, dat Papias, die, volgens Eusebius [3], zijne denkbeelden over het duizendjarig rijk aan „kwalijk begrepene apostolische (schriftelijke) diegesen" [4] ontleende, evenals Justinus eenige jaren na hem, het boek aan den apostel Johannes toekende, zou hieruit nog niet volgen, dat hij

---

[1]) Euseb. t. a. p. *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμενευτὴς Πέτρου κτἑ.*

[2]) Zie Routh, Reliq. sacr. I, p. 15, Rettig, Theol. Stud. u. Krit. 1831, S. 734 f. en Lücke, Versuch einer volständigen Einl. in die Offenb. d. Joh. S. 525.

[3]) T. a. p.

[4]) Zie Hilgenfeld, Kanon, S. 19.

van oordeel was, dat Johannes het in Klein-Azië geschreven en dus aldaar geleefd had. Hij kon toch, ook zonder dat, een boek, dat zich als een werk van Johannes aankondigt, aan den apostel toekennen, en niets verhinderde hem, om, zoo hij althans zoover heeft nagedacht, wat, in aanmerking genomen het gebrek aan critiek, aan zijnen tijd eigen, zeer onzeker is, te onderstellen, dat Johannes het elders geschreven en van daar aan de gemeenten van Klein-Azië toegezonden had. Wij maken na dit alles het besluit op, dat, ook in de onderstelling, dat Papias den apostolischen oorsprong der Apocalypse erkend heeft, hieruit niet volgt, dat hij van oordeel was, dat Johannes de apostel haar in Klein-Azië geschreven had. Dit laatste moet veeleer ontkend worden, daar Papias, gelijk wij gezien hebben, toont van een verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië niets te weten.

Was de traditie aangaande het verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië, in den tijd toen Papias zijn werk schreef in het eerste vierde gedeelte der tweede eeuw, nog niet in omloop, zoo maakt deze schrijver daarentegen, gelijk wij zagen, gewag van zekeren presbyter Johannes, die van den apostel van dien naam onderscheiden en beschreven wordt als een man, die, toen Papias zijn werk schreef, nog in leven was. Dat Papias dezen presbyter persoonlijk heeft gekend, beweert Eusebius (*Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι*), maar staat in het aangehaalde fragment niet te lezen en is zelfs onwaarschijnlijk, daar Papias, blijkens het fragment, zoowel omtrent dezen nog levenden man, als omtrent de niet meer levende apostelen, zich genoopt zag berichten in te winnen bij anderen. Zelfs is het onbewijsbaar, om niet te zeggen onwaarschijnlijk, dat deze presbyter Johannes in Klein-Azië geleefd heeft. Ware dit toch het geval geweest, dan zou Papias zich persoonlijk tot hem en tot Aristion gewend hebben en niet naar berichten ook aangaande deze beide mannen bij anderen hebben omgezien. Daarenboven worden zij, bij wie Papias onderzoek naar de apostelen en de beide andere *μαθηταί* deed, beschreven als mannen, die af en toe van elders, waarschijnlijk uit Palestina, naar Klein-Azië kwamen (*εἰ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις*[1]) *ἔλθοι*), en maakte Papias van die gelegenheid

[1]) Dat hiervoor waarschijnlijk *τοῖς ἀποστόλοις* moet gelezen worden, zal later worden aangetoond.

gebruik om zich te laten inlichten omtrent de apostelen en omtrent de beide mannen, die nog in leven waren. De presbyter schijnt dus evenmin als Aristion in Klein-Azië gewoond te hebben, maar zij behoorden elders, waarschijnlijk in Palestina, te huis, alwaar zij, als jongere tijdgenooten der apostelen, van de eerste generatie nog overgebleven waren en, in de ruimere beteekenis des woords, „discipelen des Heeren" konden heeten. Aan de getuigenis nu van dezen presbyter ontleende Papias, niet rechtstreeks, maar insgelijks door middel van die *πον ἔλθοντες*, berichten omtrent de evangelieprediking van Petrus en de schriften van Marcus en Mattheus [1]).

Hoe dit echter zij, uit Papias blijkt, dat er, toen hij in zijne eerste levensjaren zijn werk schreef, zekere presbyter Johannes leefde, die van den apostel Johannes onderscheiden was. Van een verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië maakt hij geen gewag, toont er niets van te weten, en, daar hij hiervan niet onkundig zijn kon, strekt zijn stilzwijgen ten bewijze, dat de apostel Johannes in dit landschap zich niet opgehouden, laat staan aan het hoofd der gemeenten aldaar gestaan heeft.

VI.

DE BRIEF EN HET MARTYRIUM VAN POLYCARPUS.

De brief aan de Filippenzen, die reeds door Irenaeus aan Polycarpus, den eersten presbyter of bisschop van Smyrna wordt toegeschreven [2]), behoort mede tot de kerkelijke literatuur van Klein-Azië in de tweede eeuw, 147—167 [3]). Is de brief, zoo niet geheel, althans gedeeltelijk, echt [4]), dan treft ons hier hetzelfde stilzwijgen omtrent Johannes en het gemis van eenige zinspeling op dien apostel, zelfs waar hij in den lof der apostelen uitweidt [5]), bij een, man, die niet alleen in Klein-Azië

---

[1]) Eus. t. a. p.

[2]) Haer. III: 3, 4.

[3]) Zie mijn geschrift: Oudste getuig. bl. 47.

[4]) Ritschl, Alt.-Kath. Kirche, ed. 2, 1860. Anhang. Volkmar, Der Ursprung uns. Evv. S. 43 f. en Oudste get. bl. 45.

[5]) C. V.

woonde, maar, volgens de traditie, zelfs een leerling van den apostel zou geweest zijn. Te meer verwondering baart dit, daar Polycarpus ketters bestrijdt, zoo niet van denzelfden, althans van soortgelijken aard, als waartegen, volgens de overlevering, ook de apostel Johannes, men denke aan zijn verhouding tot Cerinthus, zich had aangekant [1]). Hetzelfde stilzwijgen omtrent Johannes wordt bewaard in het „Martyrium" van Polycarpus [2]), dat na zijn dood te Smyrna het licht zag. Dat Polycarpus met Johannes den apostel in persoonlijke betrekking zou gestaan hebben, blijkt uit geene dezer beide geschriften. Over de berichten van Irenaeus aangaande Polycarpus en diens betrekking tot den apostel Johannes zal te zijner plaats afzonderlijk gehandeld worden.

VII.

JUSTINUS.

Dit stilzwijgen duurt bij Justinus voort. Al wat deze omtrent den apostel Johannes meedeelt komt hierop neer, dat hij de Apocalypse heeft geschreven [3]), ondersteld namelijk, dat de woorden *εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ*, reeds aan Eusebius bekend [4]), tot den tekst behooren, wat ons waarschijnlijk voorkomt [5]), en niet met Rettig [6]) voor een later glossema zijn te houden. Uit deze erkenning, die, even als bij Papias, haar natuurlijken grond had in de getuigenis der Apocalypse zelve, volgt echter niet, dat aan het bericht van Justinus eene historische traditie omtrent Johannes ten grondslag heeft gelegen. Veeleer ligt het voor de hand, dat Justinus, die uit Palestina afkomstig was en als een bereisd man met Klein-Azië en den toestand der gemeenten aldaar kon bekend zijn, ja, zoo men Eusebius

---

[1]) C. VII. Zie oudste get. bl. 49—52.

[2]) Cotelerius, Patr. apost. Euseb. H. E. IV: 15.

[3]) Dial c. Tryph. c. 81.

[4]) H. E. IV: 18.

[5]) Zie Lücke, Versuch, S. 548.

[6]) Ueber die erweisslich älteste Zeugniss für die Aechtheit der in den Kanon des N. T. aufgenommene Apocalypse, Lpz. 1829, S. 28.

gelooven mag, zijn Dialoog met Trypho te Efeze gehouden heeft [1]), en mitsdien van zulke traditiën niet onkundig zijn kon, althans ergens eenig blijk zou gegeven hebben, dat hem het verblijf van den apostel Johannes te Efeze bekend was. Dit is echter het geval niet. De veronderstelde groote apostel van Klein-Azië komt bij Justinus alleen ter aangehaalder plaats en ook daar slechts ter loops voor als een *ἀνὴρ τις παρ᾽ ἡμῖν ᾧ ὄνομα Ἰωάννης*. Ook uit de woorden *παρ᾽ ἡμῖν* kan, ter gunste dier overlevering, niets afgeleid worden. Justinus toch spreekt van Johannes als een man *παρ᾽ ἡμῖν*, niet in de onderstelling, dat hij in Klein-Azië te huis behoorde, maar om hem als Christen-profeet te onderscheiden van de oud-testamentische getuigen, waarop hij onmiddellijk vooraf zich beroepen had, zooals daarenboven duidelijk is uit het tweemaal daarop volgende *παρ᾽ ἡμῖν* in den aanvang van c. 82. Acht men het mogelijk, dat Justinus in andere, thans verloren schriften van het verblijf van Johannes in Klein-Azië melding gemaakt hebbe, dan wordt ook dit onwaarschijnlijk, als men bedenkt, dat Irenaeus, die deze verloren geraakte stukken nog kende en er zelfs plaatsen uit aanhaalt [2]), zich nergens, waar hij berichten omtrent Johannes meedeelt, op Justinus beroept.

Zoo behoort dan ook Justinus, wiens schriften tusschen 147 en 160 vallen [3]), tot de kerkelijke schrijvers, die, tegen het midden der tweede eeuw, ofschoon met Klein-Azië bekend, nergens toonen, van een verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië kennis te dragen.

VIII.

DE BRIEVEN NAAR IGNATIUS GENOEMD.

De Antiocheensche bisschop Ignatius onderging den marteldood onder Trajanus, in het jaar 115. Van de zeven aan Eusebius

---

[1]) H. E. IV: 26.
[2]) Haer. IV: 6, 2 en V: 26, 2.
[3]) Volkmar, Theol. Jahrb. 1855, S. 227, f. 412 f. Hilgenfeld, Kanon, S. 24.

bekende brieven hebben vijf, t. w. die aan de gemeenten te Efeze, Tralles, Philadelphia, Smyrna, alsmede die aan Polycarpus betrekking op Klein-Azië. Waren deze brieven van Ignatius, en dus reeds in het begin der tweede eeuw geschreven, dan zouden wij in Ignatius een getuige bezitten uit het nabij gelegen Syrië van nagenoeg gelijken tijd als het veronderstelde verblijf van Johannes in Klein Azië, en zou het volstrekte stilzwijgen dier brieven over dien apostel voor de waarheid der Johannes-traditie hoogst bedenkelijk zijn. Zijn zij daarentegen niet echt, en dagteekenen zij eerst van het midden der tweede eeuw of later, zooals de nieuwere critiek in het licht gesteld heeft [1]), dan blijkt uit deze stukken, dat men zelfs toen nog brieven kon verdichten, aan gemeenten en personen gericht, die, zooals Efeze, Smyrna en Polycarpus, met Johannes, volgens de traditie, in de nauwste betrekking gestaan hadden, en wel op naam van een bisschop eener Syrische stad, waarin noch op den apostel Johannes, noch op zijne werkzaamheid in Klein-Azië en zijne betrekking op Efeze en op Polycarpus zelfs van verre gezinspeeld wordt. Inzonderheid wekt het bevreemding, dat de schrijver de Efeziërs kon zaligprijzen, dat Paulus van hen uit den marteldood was te gemoet gegaan en in elken brief hun lof verkondigd had, zonder daarbij te gewagen van de niet minder groote eer, die hun door het verblijf en de langdurige werkzaamheid van den apostel Johannes was te beurt gevallen. Ook zou men verwachten, dat, waar de schrijver van de groote apostelen Paulus en Petrus melding maakt, hij Johannes niet vergeten had, indien deze, volgens de traditie, den roem dier beide apostelen in Klein-Azië reeds lang had overschaduwd. Nergens intusschen, ook niet in de brieven aan Polycarpus en Smyrna, waar Polycarpus bisschop was, wordt van Johannes met een woord gerept. Krenkel meent dit verschijnsel hieruit te kunnen verklaren, dat de Paulinische tendensschrijver den Joden-apostel Johannes evenzoo ignoreert, als Justinus Paulus. De gevallen staan echter niet gelijk. Justinus toch schreef niet aan Paulinische gemeenten, en kon dus gerust in zijne schriften Paulus onvermeld laten. De Ignatiaansche briefschrijver daarentegen schreef aan gemeenten, waar de nagedachtenis van Johannes, indien de traditie gegrond ware, in groote eere werd gehouden.

[1]) Zie mijn werk: Oudste get. bl. 56 v.

Hoe kon de verdichter meenen, in Klein-Azië en wel te Efeze ingang te zullen vinden met brieven, waarin Johannes opzettelijk werd geïgnoreerd? Voorts bedenke men, dat de brieven denkelijk eerst in een tijd het licht zagen, toen, onder de vrijzinnige partij, de joodsch-christelijke στῦλος reeds begon vereenzelvigd te worden met zijn antijudaïstischen mededinger, den vierden evangelist [1]), zoodat er van de zijde der antijudaïstische partij geen reden meer bestond om van Johannes niet te spreken.

IX.

HEGESIPPUS.

Nog meer bevreemdend is het stilzwijgen omtrent het verblijf en de lotgevallen van Johannes in Klein-Azië bij den geschiedschrijver Hegesippus, een man, naar het schijnt, van joodsche afkomst, die onder het episcopaat van Anicetus, 157—168, naar Rome gekomen, aldaar zijn verblijf hield onder Soter [1]) tot aan Eleutherus toe, en op zijne reis derwaarts naar den toestand van onderscheidene gemeenten onderzoek gedaan had [2]). Hij schreef omtrent 176 historische ὑπομνήματα in vijf deelen, waarvan nog slechts enkele fragmenten bij Eusebius voorhanden zijn. Dat Eusebius, die het geheele werk kende, zich, waar hij Klein-Aziatische berichten omtrent Johannes meedeelt, evenmin op Hegesippus als op Papias beroept, en zelfs waar hij eene plaats van Hegesippus uitschrijft, die op de christenvervolging onder Domitianus betrekking had, tot staving van het onmiddellijk daarop volgende verhaal omtrent de bevrijding van Johannes uit zijne ballingschap en zijne verplaatsing naar Efeze, zich niet beroept op het werk van Hegesippus, dat op hetzelfde oogenblik voor hem openlag, maar op de overlevering der Ouden (ὁ τῶν παρ' ἡμῖν

---

[1]) Volgens Hilgenfeld, Der Kanon, S. 31, en Volkmar, Der Urspr. d. Evang. S. 51, zouden er in deze brieven reeds sporen van bekendheid met het 4de evangelie worden aangetroffen.

[2]) Euseb. H. E. IV: 11, 22.

ἀρχαίων λόγος) [1]), doet met recht besluiten, dat Eusebius evenmin bij Hegesippus als bij Papias traditiën omtrent Johannes en zijn verblijf in Azië gevonden had. En toch was deze Hegesippus een bereisd man, die, als historieschrijver, nauwkeurig onderzoek deed naar den toestand der gemeenten, en, daar hij terzelfder tijd te Rome zich bevond, toen Polycarpus zijn bezoek bij Anicetus bracht [2]), gelegenheid had om bij Polycarpus berichten omtrent Klein-Azië en dus ook over Johannes in te winnen, indien Polycarpus, zooals de latere overlevering bericht, Johannes in Klein-Azië gekend had. Dat de apostel Johannes tegen Cerinthus en andere gnostieken de evangelische waarheid zou verdedigd hebben, zooals Irenaeus het voorstelt, wordt mede door Hegesippus indirect tegengesproken, daar, volgens hem, de valsche gnosis eerst het hoofd opstak, nadat al de apostelen gestorven waren [3]).

X.

APOLLONIUS.

Eusebius haalt in zijne kerkelijke historie een geschrift aan, tegen het Montanisme gericht, van zekeren Apollonius, waarin deze, naar het schijnt, Klein-Aziatische schrijver, bericht, dat er te Efeze een doode door Johannes was opgewekt [4]). Dat men hierbij te denken heeft aan den apostel, heeft Steitz [5]) terecht opgemerkt tegen Keim, die hier aan den apocalypticus, in onderscheiding van den apostel, wil gedacht hebben. Dit onderscheid toch wordt, ook met toestemming van Keim, vóór Dionysius Alexandrinus nog niet gemaakt. Van welken tijd het geschrift van Apollonius dagteekent, is niet met nauwkeurigheid te berekenen. Volgens hemzelven, waren er, toen zijn geschrift

---

[1]) III: 20.
[2]) Iren. haer. III: 3, Eus. IV: 14, V: 24.
[3]) Eus. III: 32.
[4]) V: 18.
[5]) T. a. p. S. 517. Holtzmann. Bibel-Lexicon., Hft. 121, S. 334.

het licht zag, 40 jaren verloopen, sedert Montanus in Phrygië was opgetreden, en deze had, volgens een anderen ongenoemden bestrijder van het Montanisme, den boozen toegang tot zijn hart verleend onder het proconsulaat van Gratus [1]). De vraag is echter: wanneer trad Montanus op en wanneer werd Azië bestuurd door Gratus? Schwegler maakt Apollonius tot een tijdgenoot van Commodus, die van 180—194 geregeerd heeft [2]) en wordt hierin gevolgd door Keim en Steitz. Het is hier echter de vraag, of deze Apollonius, die, volgens Eusebius [3]), te Rome onder Commodus den marteldood onderging, dezelfde is als de antimontanistische schrijver van dien naam? Gesteld echter dat zijn geschrift valt in dien tijd, wat, in de onderstelling, dat Montanus c. 140 optrad, kan aangenomen worden, dan is het verhaal van Apollonius omtrent Johannes onafhankelijk van de berichten van Irenaeus, c. 190, en levert het bewijs, dat de Johannes-traditie, uit de Apocalypse ontstaan, niet eerst van Irenaeus dagteekent, maar reeds vóór dat deze zijn werk tegen de gnostieken schreef, in omloop was, ja reeds het legendarisch karakter had aangenomen, waardoor het verhaal van Apollonius zich kenmerkt. De gissing van Steitz [4]), dat de opwekking van een doode te Efeze door Johannes aan de legende van den geestelijk gestorvenen en door Johannes uit den zedelijken dood opgewekten rooverjongeling bij Clemens Alexandrinus, haar oorsprong zou verschuldigd zijn, schijnt, hoe vernuftig, daarom niet aannemelijk, omdat het verhaal van Clemens jonger is, en, als verhaal eener geestelijke opwekking, volgens den aard der sage, aan hare versteening tot een lichamelijk feit moet voorafgegaan zijn. Neemt men de gissing van Steitz aan, dan zou het bericht van Apollonius, waarvan Irenaeus niets meldt, eerst van later tijd kunnen dagteekenen. Tegen de gissing van Steitz staat de mogelijkheid over, dat de opwekking van een doode, die, volgens Papias, te Efeze had plaats gehad, door Apollonius aan Johannes wordt toegeschreven.

---

[1]) Eus. V: 16.
[2]) V: 21.
[3]) Der Montanismus, 1841 S. 255.
[4]) S. 521.

XI.

IRENAEUS.

Na Apollonius komt Irenaeus aan het woord, die onder het episcopaat van Eleutherus te Rome, 177—192, zijn werk tegen de gnostieken schreef[1]). De plaatsen in dit werk, die op ons tegenwoordig onderwerp betrekking hebben, zijn de volgende:

1. Haer. II: 22, 5 (Gr. t.) verg. Eus. III: 23. Jezus was tusschen de 40 en 50 jaren oud, toen hij (op aarde) leerde. Dit getuigt, zegt Irenaeus, het evangelie. »Al de presbyters, die in Azië met Johannes den discipel des Heeren verkeerd hebben, getuigen en verzekeren dat Johannes hun dit had overgeleverd. Johannes toch heeft in hun midden zijn verblijf gehouden tot aan de tijden van Trajanus toe." „Sommigen hunner hebben niet alleen Johannes maar ook de andere apostelen gezien."

2. Haer. III: 3, 4. (Gr. t. verg. Eus. IV: 14). „De gemeente te Efeze, die door Paulus was gesticht en in wier midden Johannes zijn verblijf hield tot aan de tijden van Trajanus toe, is eene waarachtige getuige der apostolische overlevering."

3. Haer. III: 3, 4. (Gr. t. Eus. IV: 14). „Polycarpus, die niet slechts door de apostelen onderwezen was en met velen had omgegaan, die Christus gezien hadden, maar ook door de apostelen te Smyrna tot bisschop aangesteld was, heeft steeds geleerd wat hij van de apostelen ontvangen had".

4. Haer III: 3, 4. „Polycarpus, die onder Anicetus te Rome kwam, heeft de ééne en eeuwige waarheid verkondigd, die hij van de apostelen ontvangen had. Er zijn er, die hem hebben hooren verhalen, dat Johannes, de discipel des Heeren, toen hij (bij zekere gelegenheid) te Efeze zich ging baden en Cerinthus in de badplaats zag, de badplaats in allerijl verliet, zeggende: laat ons vluchten, opdat de badplaats niet instorte, waarbinnen Cerinthus, de vijand der waarheid, zich bevindt."

5. Haer. III: 1, 1. (Gr. t. Eus. V: 8). „Na Mattheus, Marcus en Lucas gaf Johannes, de discipel des Heeren, die ook aan zijne

[1]) Haer. III: 3, 3.

borst had aangelegen, het evangelie uit, tijdens hij in Azië te Efeze zijn verblijf hield."

6. Haer. III: 11, 1. (Lat. t.). „Dit geloof verkondigde Johannes, de discipel des Heeren, om door de prediking van het evangelie de dwaling weg te nemen, die door Cerinthus den menschen ingeprent en reeds vóór dezen voorgestaan was door de Nicolaïeten, eene afdeeling (vulsio) der valschelijk dusgenaamde gnosis."

7. Haer. V: 30, 3. (Gr. t.). „Niet lang te voren (t. w. vóór 190 toen Irenaeus onder Eleutherus zijn werk schreef), bijna nog in onzen leeftijd, is de Apocalypse gezien, tegen het einde der regeering van Domitianus."

8. Haer. V: 26, 1. (Lat. t.). „Johannes, de discipel des Heeren, heeft dit aangetoond in de Apocalypse."

9. Haer. V: 30, 1. (Gr. t. Eus. V: 8). „Volgens de meest zorgvuldige en oude handschriften is dit (t. w. 666) de ware lezing van het (apocalyptische) getal. Dit getuigen ook zij, die Johannes van aangezicht gezien hebben."

10. Haer. V: 33, 4. (Lat. t.) „De presbyters, die Johannes, den discipel des Heeren, gezien hebben, herinneren zich, van Johannes gehoord te hebben, wat de Heer over die tijden (het duizendjarig rijk) geleerd en gezegd had: Er zullen dagen komen, waarin wijnstokken groeien zullen, die elk tienduizend ranken hebben, en iedere rank tienduizend armen, en iedere arm tienduizend twijgen, en iedere twijg tienduizend trossen, en iedere tros tienduizend druiven, en iedere druif vijfentwintig kannen wijn zal opleveren. Evenzoo zal eén korrel tarw tienduizend aren voortbrengen, en elke aar tienduizend korrels dragen, en elke korrel tien ponden zuiver meel afwerpen enz." „Dit," zoo gaat Irenaeus voort, „getuigt ook....

11. Haer. V: 33, 4. (Gr. t.). Papias, een hoorder van Johannes en medgezel (ἑταῖρος) van Polycarpus, in het vierde zijner boeken. Hij heeft er toch vijf geschreven."

12. Brief van Irenaeus aan Victor (Eus. V: 24). „Anicetus (bisschop te Rome) kon Polycarpus niet overreden, om eene gewoonte (de paaschviering op den 14[den] v. Nisan) te laten varen, die hij met Johannes, den discipel des Heeren, en met de overige apostelen, met wie hij verkeerd had, had in acht genomen."

13. Brief van Irenaeus aan Florinus (Eus. V: 20): „Ik heb u, toen ik nog een knaap was, in Neder-Azië bij Polycarpus gezien,

toen gij op luisterrijken voet leefdet aan het hof des keizers en u de achting van Polycarpus zocht te verwerven. Ik zou zelfs de plaats kunnen noemen, waar de zalige Polycarpus zat, terwijl hij zijne lessen gaf, — en wat hij verhaalde van zijn omgang met Johannes en de overigen, die den Heer gezien hadden, en hoe hij hunne redenen ophaalde, en 't geen hij van hen omtrent den Heer gehoord had, en hoe hij verhaalde van zijne wonderen en zijn onderwijs, zooals hij dit alles, in overeenstemming met de Schriften, ontvangen had van hen, die ooggetuigen geweest waren van het leven des Woords."

Uit deze aanhalingen blijkt, dat Irenaeus het verblijf en de werkzaamheid van Johannes voor een historisch feit gehouden heeft. Dat hij op deze plaatsen het oog had op den apostel Johannes, lijdt geen twijfel. Wel noemt hij hem meestal eenvoudig „Johannes" [1]) of „Johannes, den discipel des Heeren" [2]), zooals ook Aristion en de presbyter Johannes bij Papias heeten, maar kenschetst dezen „discipel des Heeren" elders als „die aan zijne borst had aangelegen" [3]), en het vierde evangelie [4]) en den eersten en tweeden brief geschreven had [5]). Aan Johannes den presbyter valt daarenboven, na 't geen vroeger door ons is opgemerkt [6]), niet te denken.

Hier doet zich nu de vraag voor: Waaruit wist Irenaeus dit een en ander, waaromtrent, gelijk wij zagen, met uitzondering wellicht van den schier gelijktijdigen Apollonius, de ons bekende kerkelijke schrijvers vóór hem, Papias, Justinus, Polycarpus, Hegesippus en de schrijver der Ignatiaansche brieven, bij wie men in de eerste plaats berichten omtrent Johannes verwachten zou, het diepste stilzwijgen bewaren? Wij vragen hem dus naar zijne bronnen. De zegslieden, waarop Irenaeus zich beroept, zijn:

1. Presbyters in Klein-Azië, die Johannes van aangezicht gezien en met hem en zelfs met andere apostelen verkeerd hadden. (Zie n°. 1).

2. De gemeente te Efeze, als getuige der apostolische overlevering. (Zie n°. 2).

---

[1]) Haer. III: 3, 3 en 4, II: 1, V: 26, 1.
[2]) II: 22, 5, III: 3, 1; III: 1, V: 33, 4.
[3]) III: 3, 1.
[4]) Ibid.
[5]) III: 16, 5, 8, I: 16, 3.
[6]) Bl. 618, 619.

3. Papias, een hoorder van Johannes (zie n° 11).

4. Sommigen, die zich beriepen op verhalen van Polycarpus (zie n° 4).

5. Polycarpus zelf, volgens een brief van Irenaeus aan Victor (n° 12);

6. Polycarpus, volgens een brief van Irenaeus aan Florinus (n° 13).

1. Met betrekking tot de presbyters, die Johannes gezien en met hem in Azië verkeerd hadden, doen zich deze vragen voor:

a. Is het waarschijnlijk, dat, toen Irenaeus, a° 190, zijn werk tegen de gnostieken schreef, en mannen als Ignatius, Papias en Polycarpus reeds lang gestorven waren, nog presbyters leefden (*μαρτυροῦσιν*), die den apostel Johannes gezien hadden, gesteld ook dat deze tot aan het einde der eerste eeuw in Klein-Azië geleefd heeft? Was Johannes in 96 of 97 gestorven en stellen wij het tijdstip, waarop de presbyters hem gezien hadden op c. 90, dan waren deze mannen, waarop Irenaeus in 190 zich beroept, p. m. 100 jaren oud. Is het waarschijnlijk, dat al die presbyters dien hoogen leeftijd bereikt hebben?

b. Heeft Irenaeus zelf deze presbyters gezien en ondervraagd, of rustte zijn beweren slechts op een vermoeden, dat er nog zulke presbyters in leven waren? Hij zegt het eerste nergens. Had hij zelf jongere tijdgenooten van Johannes gesproken, waarom noemt hij niemand hunner met name, met uitzondering alleen van Polycarpus, en ook dezen alleen in een brief aan Florinus, waarover later meer, terwijl hij in zijn hoofdwerk alleen weet te spreken (zie n° 4) van „er zijn er", die van Polycarpus mededeelingen over Johannes ontvangen hadden; en waarom vergenoegt hij zich met de onbepaalde en overdreven uitdrukdrukking *πάντες οἱ πρεσβύτεροι* (zie n° 1)?

Nog gewichtiger is deze vraag:

c. Zijn de berichten dier presbyters van dien aard, dat zij afkomstig zijn kunnen van mannen, die met Johannes hadden omgegaan? Wat verhalen zij?

α. Johannes de apostel heeft de Apocalypse geschreven (zie n° 7 en 8). Dit bericht kon niemand hunner van Johannes zelven hebben, daar dit geschrift zich niet uitgeeft als van zijne hand afkomstig en in elk geval niet van den apostel Johannes zijn kan [1]).

---

[1]) Zie boven, bl. 602, v.

β. Johannes ontving de openbaring tegen het einde der regeering van Domitianus + 98 (zie n° 7 en 8). Dit bericht is in strijd met de duidelijk aangewezene chronologie des boeks, volgens welke het vóór de verwoesting van Jeruzalem a° 70 [1]) en wel onder den 6den Romeinschen Caesar Galba, a° 68, geschreven is [2]). Daarenboven verkeert Irenaeus in de nog ergere chronologische dwaling, van in 190, toen hij zijn werk schreef, te meenen, dat Domitianus, toen reeds 92 jaren dood, kort vóór hem (Irenaeus) en nog bijna in zijnen leeftijd (Irenaeus was geboren c. 140) geregeerd had (*οὐ περὶ πολλοῦ χρόνου, σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς*). Zulke berichten konden niet van presbyters afkomstig zijn, die den apostel Johannes of, volgens Irenaeus, den schrijver der Apocalypse gezien en gehoord hadden.

γ. Johannes heeft geleefd tot aan de tijden van Trajanus toe; (zie n° 2). Dit bericht hangt samen met de chronologische dwaling, dat de Apocalypse tegen het einde der regeering van Domitianus + 98 en derhalve in 96 of 97 zou geschreven zijn, welke dwaling op hare beurt haren grond had in eene verkeerde exegese van Openb. I: 9, volgens welke Johannes naar Patmos in ballingschap zou verwezen zijn. Voor den bewerker dier vermeende ballingschap werd Domitianus, de vervolger der Christenen bij uitnemendheid, gehouden, waaruit dan van zelf de meening ontstond, dat de apocalypticus zijne openbaringen op Patmos ontvangen had tegen het einde der regeering van Domitianus. Was deze schrijver de apostel Johannes, dan moest deze minstens tot aan de tijden van Trajanus, den opvolger van Domitianus, geleefd hebben.

δ. De presbyters, die met Johannes hadden omgegaan en voor de juistheid van het apocalyptische getal 666 instonden, hebben, niettegenstaande zij nog in Irenaeus' dagen ondersteld worden te leven, niet verhinderd, dat Irenaeus en zijne tijdgenooten geheel onkundig waren omtrent de ware beteekenis van dit getal. Sommigen, zegt Irenaeus, lezen in het getal *Λατεῖνος*, anderen ***Εὐάνθας***, terwijl hij zelf eigendunkelijk de voorkeur geeft aan ***Τεῖταν***, en, om dien naam te verkrijgen, in plaats van het Grieksche, het Hebreeuwsche alfabet ten grondslag legt (zie n° 9). Deze misgreep in een kring, waar nog de oude vrienden van den

---

[1]) XI: 11.
[2]) XVII: 10.

apostel geacht werden te leven, baart te meer bevreemding, daar de lezing χις′ (616), waarvan Irenaeus insgelijks gewag maakt, beantwoordt aan נרו קסר, den met Hebreeuwsche letters geschreven Latijnschen naam „Nero Caesar" en derhalve denzelfden persoon aanduidt, wiens naam, volgens den Griekschen uitgang *Νέρων Καῖσαρ*, insgelijks met Hebreeuwsche letters נרון קסר geschreven, het getal 666 oplevert, dat, na aftrekking van de ן finale = 50 achter נרון (666—50), 616 wordt. Hieruit blijkt, dat de naam, die onder het getal schuilt en op Grieksche munten van dien tijd in Klein-Azië *ΝΕΡΩΝ ΚΑΙΣΑΡ* geschreven wordt [1]), nog aan oude afschrijvers vóór Irenaeus bekend was. Men wist namelijk, dat Nero Caesar bedoeld werd, maar bevond, dat het getal 666 50 te hoog was, om „Nero Caesar", volgens den Latijnschen uitgang, te kunnen opleveren, en men veranderde dus, met aftrekking van ן finale. χξς′ (666) in χις′ (616). De ware beteekenis was dus in de oudste kringen, waarin de Apocalypse werd gelezen, geen geheim en mag dus met reden ondersteld worden aan presbyters, die met den auteur der Apocalypse zelven hadden omgegaan, bekend te zijn geweest. Toch bleef Irenaeus hiervan geheel onkundig. Zijne presbyters hadden hem op dit punt in de steek gelaten. Kunnen zulke presbyters, die niet eens wisten, wat nog aan de oudste afschrijvers bekend was, mannen geweest zijn, die met Johannes, volgens Irenaeus, den auteur zelven van het boek, in persoonlijke betrekking gestaan hadden?

ε. De presbyters, die met Johannes in Azië verkeerd hadden, getuigden (zie n⁰ 1), dat Johannes hun had medegedeeld, dat Jezus, toen hij (op aarde) leefde, tusschen de 40 en 50 jaren oud was. Deze bijzonderheid is, volgens Irenaeus zelven (sicut evangelium testatur), kennelijk ontleend aan het vierde evangelie, VIII: 57), dat door Johannes niet geschreven is, en nog wel, zooals elk ziet, volgens eene onjuiste exegese dier woorden. Hoe kan zij dus afkomstig zijn van mannen, die, naar het zeggen van Irenaeus, dit van Johannes zelven wisten?

---

[1]) Zie o. a. J. Vaillant, Numismata Graeca, p. 16, Fred. W. Madden, History of Jewisch Coinage and of Money in the Old and New Testament, Lond. 1864, p. 153; verg. p. 147 en 149; M. Pinder, Ueber die Cistophoren und über die kaiserlichen Silbermedaillons der Römische Provinz Asia, Berlin, 1856, p. 577; Mionnet, De la rareté et du prix des médailles Romaines, 3me éd. Paris, 1847, t. I, p. 134.

ζ. De presbyters (zie n° 10) hadden Johannes hooren spreken over het duizendjarig rijk met zijne tienduizend wijnstokken enz. en wisten daarbij te verhalen, dat de apostel deze voorstelling van Jezus zelven had. Kunnen presbyters, die zulke chiliastische droomerijen, wier fantastisch karakter de voorstellingen der Apocalypse ver te boven gaat, op gezag van Johannes en zelfs van Jezus aanbevalen, geacht worden hunne berichten van een apostel te hebben ontvangen, die met den Heer zelven op aarde had verkeerd? Hetzelfde zegt Irenaeus gelezen te hebben in het 4de boek van Papias, „een toehoorder van Johannes". Deze Papias was echter, zooals verder blijken zal, geen toehoorder van Johannes. Een bewijs, hoeveel men er op rekenen kan, wanneer Irenaeus gewag maakt van presbyters, die Johannes gekend hadden!

Wij maken uit dit een en ander het besluit op, dat de beichten van Irenaeus omtrent Johannes niet afkomstig kunnen rzijn van mannen, die met den apostel Johannes hadden omgegaan, en dat die zoogenaamde tijdgenooten van den apostel, waarop Irenaeus zich beroept, niet tot de historie, maar tot de niet-historische overlevering behooren, waardoor zich de oncritische man ter goeder trouw liet leiden, in weerwil dat hij hiervan bij de hem bekende christelijke schrijvers vóór hem, met name bij Papias, Polycarpus en Justinus niets gevonden had.

2. Behalve op deze presbyters beroept Irenaeus zich op de gemeente te Efeze als getuige der apostolische overlevering (zie n° 2). Dat zulk eene Johanneïsche overlevering in het laatst der tweede eeuw bestond, lijdt geen twijfel. Maar welk historisch gezag kan aan eene overlevering worden toegekend, waarvan de voornaamste leeraars in Klein-Azië vóór Irenaeus, Papias, Polycarpus, Justinus en de schrijver der Ignatiaansche brieven nog niets toonen te weten, en waarvan de dragers presbyters waren, die Irenaeus nooit gesproken had en wier bestaan zelf tot de onzekere overlevering behoorde?

Dezelfde overlevering wist immers in Irenaeus' tijd te verhalen, dat de Apocalypse tegen het einde der regeering van Domitianus geschreven was (zie n° 7), en dat de Nicolaieten, waartegen de apocalyptische Johannes strijd voert, eene gnostieke secte waren, die dezelfde dwaling voorstond, die later door Cerinthus werd gepredikt (zie n° 6), ja dat deze Nicolaieten leerlingen waren van Nicolaus, een der zeven diakenen, Hand.

VI: 5 [1]). Kunnen er grover anachronismen en erger historische feilen gedacht worden, dan Irenaeus, door de overlevering voorgelicht, voor goede munt heeft aangenomen, en verdient eene overlevering, op wier gezag zulke historische ongerijmdheden werden rondgevent, historisch geloof?

Mist de overlevering omtrent Johannes een historischen grond, van waar is zij dan ontstaan? Dat zij eerst aan Irenaeus haar ontstaan te danken zou hebben, heeft Steitz met recht ontkend. De aangehaalde plaatsen van Apollonius en ook van Irenaeus zelven bewijzen, dat de Johannes-traditie reeds in den tijd, dat zij schreven en dus in het laatst der tweede eeuw, in omloop was. Met Keim [2]) en Holtzmann [3]) aan eene doorgaande verwarring te denken van den apostel Johannes met den gelijknamigen presbyter bij Papias, waaraan Irenaeus ergens, gelijk wij zien zullen, uit misverstand zich schuldig maakte, gaat evenmin aan. Was eenmaal de gezegde overlevering in omloop, dan laat het zich hooren, dat Irenaeus den Papiaanschen presbyter met den apostel kon verwarren, maar onnatuurlijk is het, om in die ééne vergissing de bron van de geheele overlevering te zoeken. Het legendarisch karakter der Johanneïsche verhalen bij Irenaeus, Apollonius en Clemens Alexandrinus laat daarenboven evenmin toe, ze als ware historiën op rekening van den presbyter als op die van den apostel te stellen. Legenden als van Johannes en Cerinthus in de badplaats, van den rooverjongeling bij Clemens en van de opwekking van een doode door Johannes bij Apollonius, kunnen evenmin van een presbyter *μαθητὴς τοῦ κυρίου*, als van een apostel afkomstig zijn. Daarenboven vervalt de meening, dat Johannes de presbyter de zegsman dier Aziatische Johannesverhalen zijn zou, indien, zooals wij getracht hebben waarschijnlijk te maken, deze presbyter niet in Klein-Azië, maar elders, misschien wel in Palestina, heeft geleefd [4]). Al die legenden aangaande Johannes hebben haar gemeenschappelijken grond in de meening dat Johannes de apostel de auteur van de „Apocalypse" was en derhalve, blijkens dit geschrift, tot de gemeenten in Klein-Azië in nauwe betrekking moest gestaan hebben.

---

[1]) Haer. I: 26, 3.
[2]) T. a. p.
[3]) Bibel-Lexicon, art. Joh. der Presbyter.
[4]) Zie boven, bl. 618, 619 en insgelijks 636—638.

Dat Johannes de apostel de „Apocalypse" had geschreven, stond reeds bij Justinus en denkelijk reeds vroeger vast [1]). Hieruit nu moest allengs, in den loop der jaren, als van zelf de traditie ontstaan, dat Johannes in Klein-Azië gewerkt had, en, door misverstand van Openb. I: 9, dat hij naar Patmos was verbannen. De *μάρτυς* getuige van Jezus in de „Apocalypse" werd zoodoende een *μάρτυς* in den zin van martelaar [2]), zijne vrijwillige afzondering op Patmos eene ballingschap en deze in verband gebracht met eene vervolging door een Romeinschen keizer [3]), die straks, ten gevolge eener chronologische vergissing, voor Domitianus, den vervolger der Christenen bij uitnemendheid, gehouden werd [4]). Bevond zich de ziener der „Apocalypse", tijdens het schrijven van zijn boek, niet meer op Patmos (*ἐγενόμην*), dan was hij uit zijne ballingschap ontslagen, en deze omstandigheid werd daarop in verband gebracht met den dood van den vervolger. De terugkomst van Johannes in Klein-Azië moest dus plaats gehad hebben onder Nerva, en hieruit ontstond ten laatste de meening dat Johannes tot aan de tijden van Trajanus in Klein-Azië geleefd had, alwaar men later zijn graf in Efeze nog wist te toonen [5]). Ziedaar het beloop der Johannes-traditie in Klein-Azië. Stond eenmaal dit een en ander vast, dan had de dichtende sage vervolgens vrij spel en ontstonden er van zelf allerlei verhalen omtrent Johannes, die door hunne innerlijke onwaarschijnlijkheid hun onhistorisch karakter verraden. Tot staving dier verhalen beriep men zich op de traditie, op „er zijn er" of op oude presbyters, tijdgenooten van Johannes, die Irenaeus niet gezien had en die met de sage zelve als uit den grond verrezen.

3. Wij komen tot een derde getuige, waarop Irenaeus zich beroepen heeft, namelijk Papias (n° 11). Irenaeus noemt dezen „een toehoorder van Johannes." De vraag is: was Papias dit werkelijk? Ter beantwooring hiervan merke men op:

a. Ware Papias een hoorder van den apostel Johannes geweest, dan zou hij zijne lezers niet onthaald hebben op vertellingen omtrent de opwekking van een doode en omtrent zekeren

---

1) Bl. 620, 621.

2) Polycrates bij Euseb. III: 31, V: 24.

3) Clemens bij Euseb. III: 23.

4) Euseb. III: 18, 23.

5) Euseb. III: 39, VII: 25.

Justus Barsabbas, een man, in den apostelkring bekend [1]), die vergif gedronken had, zonder daarvan eenig letsel te bekomen (verg. het onechte slot van Marcus, XVI: 18), en nog veel minder aan Jezus de ongerijmde leeringen hebben toegekend aangaande het duizendjarig rijk, die Irenaeus t. a. p. bij hem gelezen had, leeringen, die Eusebius, om ze te kunnen aannemen, voor parabelen verklaarde, waaraan een mystische zin moest toegekend worden [2]).

b. Papias heeft, naar wij zagen [3]), in meergemeld werk (en andere boeken schreef hij niet) [4]) niets bericht omtrent een verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië en hiervan zelfs niets geweten. Hij kan dus geen hoorder van Johannes geweest zijn.

c. De plaats van Papias, waarop Irenaeus waarschijnlijk het oog had, toen hij Papias „een hoorder van Johannes" noemde, is door Eusebius bewaard. Wij zijn hierdoor in staat gesteld de uitspraak van Irenaeus met den tekst van Papias zelven te vergelijken. Papias nu schrijft in het gezegd fragment het volgende: „Ik zal niet in gebreke blijven voor u te boek te stellen en met aanteekeningen op te helderen wat ik eertijds van de presbyters goed vernomen en goed in mijn geheugen geprent heb. Ook heb ik, indien er soms iemand kwam (*εἰ δέ που τις ἔλθοι*), die met de presbyters had omgegaan, (bij zoo iemand) onderzoek gedaan naar de woorden der presbyters (*τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους ἀνέκρινον*), wat (namelijk) Andreas of Petrus of Philippus of Thomas of Jacobus of Johannes of Mattheus of iemand anders van de leerlingen des Heeren *gezegd hadden* (*εἶπεν*) en wat Aristion en de presbyter Johannes, de leerlingen des Heeren, *zeggen*" (*λέγουσιν*) [5]).

Men ziet, dat over Johannes den apostel [6]), evenals over de andere apostelen, door Papias geschreven wordt in den verledenen tijd (*τί εἶπεν*) als over menschen, die, toen Papias schreef en reeds vroeger (hij spreekt toch van *ὅσα ποτὲ ἔμαθον*), reeds

---

[1]) Hand. I: 23 v.

[2]) Eus. III: 39.

[3]) Bl. 612 v.

[4]) Eus. III: 39: *τούτων καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων αὐτῷ γραφέντων μνημονεύει.*

[5]) Zie den tekst van Eusebius, bl. 615, noot 3.

[6]) Verg. boven, bl. 615 v.

niet meer in leven waren; over Aristion daarentegen en den presbyter Johannes in den tegenwoordigen tijd (ἅ λέγουσιν), als over menschen, die, toen hij schreef, nog leefden. Hieruit volgt, zooals Eusebius goed gezien heeft, dat „Papias zich geenszins uitgeeft voor een ooggetuige der heilige apostelen." Hier komt bij, dat, zoo hij de apostelen zelven gekend had, hij niet noodig zou gehad hebben naar berichten omtrent hen bij den gaanden en komenden man om te zien (εἴ που τις ἔλθοι).

Het tegenovergestelde volgt niet uit de woorden van Papias in het proöemium van zijn werk: „Ik zal niet in gebreke blijven om te boek te stellen en met aanteekeningen op te helderen wat ik eertijds van de presbyters goed vernomen en goed in mijn geheugen bewaard heb (ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα). Met de presbyters, hier vermeld, worden toch niet, zooals Olshausen [1]) en na hem Weizsäcker [2]), Riggenbach [3]) en anderen beweerd hebben, de apostelen doeld, die nergens bij schrijvers van de tweede eeuw „de presbyters" genoemd en bepaaldelijk in dit fragment als „leerlingen des Heeren" aangeduid worden, maar, volgens het standvastige spraakgebruik van dien tijd, mannen van den na-apostolischen tijd, ἀρχαῖοι ἄνδρες, zij inzonderheid, die als presbyters de gemeenten bestuurden. Van eenige persoonlijke aanraking van Papias met apostelen, en nog wel met *de* apostelen (οἱ πρεσβύτεροι), was dan ook aan Eusebius uit andere plaatsen van het werk van Papias niets gebleken, daar hij anders niet zou hebben kunnen beweren, dat „Papias zich geenszins uitgeeft voor een ooggetuige der heilige apostelen." Ook zou hij in dit geval omtrent den arbeid van Mattheus en Marcus veeleer bij de apostelen Mattheus en Petrus zelven onderzoek gedaan hebben, dan, in plaats hiervan, zich te vergenoegen met de berichten van „den presbyter" [4]). Buitendien is het chronologisch onaannemelijk, dat de apostelen nog leefden, toen Papias, zeker niet vroeger dan in 83 geboren, op zijn vroegst a° 100 naar τὰ τῆς πίστεως onderzoek deed. Hoe zou hij daarenboven de apostelen ontmoet hebben, die, zooals wij later opzettelijk zullen aanwijzen, daarge-

---

[1]) Die Aechtheit der 4 canon. Evv. S. 224 f. en daartegen Credner, Einl. I: S. 202.

[2]) Unterss. üb. die evang. Gesch. 1864. S. 28.

[3]) Jahrb. f. deutsche Theol. XIII: S. 319 f.

[4]) Eus. H. E. III: 39.

laten voorloopig de problematische werkzaamheid van Johannes in Klein-Azië, zich in dat landschap niet hebben opgehouden? Papias had dus geene berichten van de apostelen zelven en kan dus met zijne „presbyters" ook deze niet hebben willen aanduiden. Olshausen en zijne volgers beroepen zich echter op hetgeen Papias in hetzelfde fragment verder schrijft: „Ook heb ik, indien er soms iemand kwam, die met de presbyters had omgegaan (*παρηκολουθηκώς*), onderzoek gedaan naar de woorden (berichten) der presbyters, wat (namelijk) Andreas, Philippus enz. gezegd hadden en wat (de nog levende) Aristion en de presbyter Johannes zeggen." Hier merkt Olshausen op, 1° dat Papias niet geacht kan worden te hebben willen zeggen, dat hij bij volgers der presbyters (apostelleerlingen) onderzoek gedaan had naar hetgeen de presbyters getuigd hadden van hetgeen de apostelen gezegd hadden; 2° dat het woord *παρηκολουθηκώς*, volgens het toenmalig spraakgebruik, een volger der apostelen aanduidt [1]); 3° dat de woorden *τί Ἀνδρέας κτέ εἶπεν* voor appositie en nadere omschrijving van het voorafgaande *τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους*, en niet voor den inhoud dier *λόγοι* te houden zijn. 4o Hier komt bij, dat Eusebius zelf de woorden *παρηκολουθηκὼς τοῖς πρεσβυτέροις* aldus paraphraseert: *παρειληφέναι ἐμφαίνει τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις* (volgens het verband *τοῖς ἀποστόλοις*) *γνωρίμων*, en eenige regels verder nog duidelijker: *τοὺς μὲν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι*. Volgt nu uit dit een en ander, dat Papias onder de benaming *οἱ πρεσβύτεροι* de apostelen verstaan heeft, dan is het, volgens Olshausen, duidelijk, dat Papias zich op tweeërlei getuigen beroept: 1° op de apostelen (*ὅσα παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον*), 2° op mannen, die met de presbyters (de apostelen) hadden omgegaan, en dat dus Eusebius door zijne eigene verklaring van de benaming „presbyters" weerlegd wordt, wanneer hij uit de woorden van Papias afleidt, dat deze „de heilige apostelen niet gezien heeft." Wij vragen echter: was zulk eene vergissing voor Eusebius mogelijk, nadat hij zelf de uitdrukking *οἱ πρεσβύτεροι* voor gelijkluidend met *οἱ ἀπόστολοι* verklaard had? In dezen staat van zaken, waar eensdeels tegen de verklaring van het fragment door Olshausen weinig valt in te brengen en anderdeels uit die verklaring zou voortvloeien,

---

[1]) Verg Justin. Dial. c. 103.

dat Papias de apostelen gekend heeft, wat in zich zelf onwaarschijnlijk, zoo niet onmogelijk is en door Eusebius, op grond der eigen woorden van Papias, ontkend wordt, blijft er niets anders over, dan te vragen, of de gewone lezing van den tekst van Papias bij Eusebius de ware is, en of niet Eusebius in de wijze waarop hij de woorden van Papias *παρηκολουθηκὼς τοῖς πρεσβυτέροις* later in dezen vorm herhaalt *παρηκολουθηκότες τοῖς ἀποστόλοις*, met bijvoeging, dat Papias zulks niet alleen doet blijken (*ἐμφαίνει*), maar uitdrukkelijk verzekert (*ὁμολογεῖ*), zelf het bewijs levert, dat hij in het fragment van Papias, zooals het oorspronkelijk vóór hem lag, ook de eerste maal, in plaats van *παρηκολουθηκὼς τοῖς πρεσβυτέροις* gelezen en misschien ook geschreven heeft: *παρηκ. τοῖς ἀποστόλοις* en desgelijks *τῶν ἀποστόλων λόγους* in plaats van het volgende *τῶν πρεσβυτέρων λόγους*, eene gissing, die door het gezag van sommige HSS van Eusebius ondersteund wordt [1]. Is dit aannemelijk, dan wordt alles duidelijk. Papias zegt dan, dat hij omtrent de dingen des geloofs berichten had ingewonnen bij de presbyters, die tijdens en vóór hij zijn werk schreef, te Hiërapolis of elders aan het hoofd der gemeenten stonden, bij mannen derhalve, die in Klein-Azië woonachtig waren, en gaat dan aldus voort: (Niet alleen heb ik deze presbyters geraadpleegd), „maar daarenboven (de gelegenheid mij ten nutte gemaakt), om, indien iemand kwam (*εἰ δέ που καί τις ἔλθοι*) (d. i. van elders, denkelijk uit Palestina, naar Klein-Azië overkwam), die met de apostelen had omgegaan, zoo iemand te ondervragen omtrent hetgeen de apostelen, Andreas enz. gezegd hadden, alsmede omtrent hetgeen (*ἅ τε*) de nog levende) Aristion en de presbyter Johannes zeggen" [2]. Zoo ontstaat er eene logische opklimming in het getuigenverhoor, door Papias ingesteld. Eerst spreekt hij van Aziatische presbyters, die hij persoonlijk ondervraagd had, vervolgens van personen, die (in Palestina) met de apostelen hadden omgegaan en enkele

---

[1]) Eusebii Eccles. hist. libr. X ed. Ern. Zimmermann, I. p. 211 en de Lectiones Christophersoni, aangeh. in de Reliquiae sacrae van Routh, t. I. p. 18. Ook Rufinus vertaalde: quodsi quando advenisset aliquis ex his, qui secuti sunt apostolos, ab ipso sedulo sciscitabar, quid Andreas etc. De gewone lezing *εἰ δὲ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοῦς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους*, lijdt aan matheid van stijl. Eusebius zou geschreven hebben *αὐτῶν ἀνέκρινον τοὺς λόγους* of *ἀνέκρινον τοὺς λόγους αὐτῶν*.

[2]) Zie de plaats van Papias op bl. 615, noot 3.

toen nog levende jongere, zij het dan ook niet onmiddellijke leerlingen van Jezus kenden, terwijl, volgens de gewone lezing, de opklimming gemist wordt en εἰ δὲ καί niet volkomen tot zijn recht komt.

Het blijft dus, volgens de rechte verklaring van Papias' woorden door Eusebius, vaststaan, dat Papias de apostelen en dus ook den apostel Johannes niet gekend heeft. Dat Eusebius, na vroeger in zijn Chronicon [1]) een ander gevoelen omhelsd en, misschien op gezag van Irenaeus, dien hij aldaar aanhaalt, niet alleen Polycarpus, maar ook Papias den Hiërapolitaanschen bisschop, ja zelfs Ignatius van Antiochië tot discipelen van Johannes den apostel gemaakt te hebben, later aan Papias elke persoonlijke aanraking met de apostelen zou ontzegd hebben, om, gelijk Krenkel meent [2]), van een lastigen, in dit geval apostolischen getuige voor het chiliasme, zich af te maken, heeft dus, blijkens het bovenstaande, niet den minsten grond. Welke reden zou er daarenboven bij Eusebius bestaan hebben voor deze in dit geval opzettelijke onwaarheid? Volgens hem toch had Papias, ook bijaldien hij de apostelen niet gehoord had, zijne chiliastische denkwijze ontleend aan „apostolische diegesen." Zag Eusebius hierin geen bezwaar, daar Papias, volgens hem, deze diegesen (waarschijnlijk de apocalyptische verhalen) misverstaan en hunne mystische beteekenis niet begrepen had, dan had de antichiliastische historieschrijver ook geen reden, om, uit vrees voor het chiliasme, Papias zoover mogelijk van het apostolische tijdvak te verwijderen.

Papias was dus geen hoorder van den apostel Johannes, en Irenaeus heeft zich derhalve vergist, toen hij den Hiërapolitaanschen presbyter of bisschop tot een toehoorder (ἀκούστης) van Johannes maakte.

Vraagt men, hoe Irenaeus tot deze vergissing kwam, dan is Keim van oordeel, dat Irenaeus den apostel Johannes met den gelijknamigen presbyter bij Papias verward heeft [3]). Aan dit beweren ligt de onderstelling ten grondslag, dat, volgens het bericht van Papias, de presbyter Johannes niet slechts nog in leven was, maar ook in Klein-Azië leefde, in welk geval Papias een toehoorder van dezen, nog in zijn tijd levenden Johannes

[1]) Ed. Scaligeri, p. 165.

[2]) S. 158.

[3]) T. a. p.

kon geweest zijn. Maar is er voor deze onderstelling grond? Woonde, volgens Papias, deze presbyter, omtrent wien hij van den gaanden en komenden man berichten inwon, in Klein-Azië? en zoo niet, gelijk wij boven getracht hebben aan te wijzen [1]), hoe kwam Irenaeus er dan toe om Papias tot een hoorder van dezen man te maken? Deze verwarring was immers eerst dan mogelijk, wanneer hem uit Papias gebleken was, dat de presbyter Johannes in Klein-Azië geleefd had. Irenaeus heeft dus dit bericht òf niet aan Papias ontleend, maar gemeend ook aan hem denzelfden leermeester als aan Polycarpus, zijn ἑταῖρος, te moeten toekennen, òf hij heeft abusivelijk uit het bericht van Papias afgeleid, zooals velen na hem gedaan hebben en nog heden ten dage doen, dat de presbyter tijdgenoot van Papias ook diens landsman was en dus, even als hij, in Klein-Azië te huis behoorde. Dat Irenaeus dit laatste gemeend heeft, is niet zeker, maar toch evenzeer mogelijk, als dat de latere Eusebius uit het meergemelde fragment van Papias, naar het schijnt, hetzelfde heeft opgemaakt. „Papias” toch, schrijft Eusebius, „verzekert, dat hij de woorden der apostelen van hunne volgers had ontvangen, maar dat hij zelf een toehoorder van Aristion en den presbyter Johannes geweést was” [2]). Nemen we nu aan, dat Irenaeus dit insgelijks heeft opgemaakt uit de omstandigheid, dat, volgens het bericht van Papias, de presbyter nog leefde en dus een oudere tijdgenoot van Papias was, dan ware het mogelijk, dat hij dezen in zijne schatting *Klein-Aziatischen* presbyter Johannes met den apostel Johannes verward en Papias zoodoende tot een toehoorder van laatstgenoemde gemaakt heeft.

Zulk eene verwarring was te eer mogelijk, daar, eensdeels, de vermeende Klein-Aziatische presbyter, den naam „Johannes” droeg en, evenals de apostel, bij Papias aangeduid was als „discipel des Heeren,” en anderdeels de Klein-Aziatische traditie in Irenaeus' tijd van een tweeden Johannes naast den apostel geene kennis droeg. Irenaeus spreekt van een tweeden Johannes nergens. Las hij derhalve van „een presbyter Johannes, discipel des Heeren,” die, volgens Papias, in zijnen tijd nog leefde, dan lag het voor de hand, dat hij dezen met den hem in Klein-Azië

---

[1]) Bl. 615.

[2]) III: 39.

alleen bekenden apostel Johannes vereenzelvigde. Ook Polycrates c. 96, weet nog niets van een Klein-Aziatischen presbyter Johannes. Zelfs acht ik het niet onmogelijk, dat de benaming *ὁ πρεσβύτερος*, 2 en 3 Johannes 1, stukken van het einde der tweede eeuw, die, blijkens stijl en inhoud, geschreven willen zijn door den evangelist en dus door den apostel Johannes, uit dezelfde verwarring van den laatste met den presbyter ontstaan is. Nog was derhalve van een tweeden Johannes in Klein-Azië, ook tijdens het opstellen dezer brieven, geen sprake. Zelfs bij Dionysius Alexandrinus in de derde eeuw kent de traditie de twee Efezinische Johannesgraven aan den éénen apostel toe [1]). Eerst later, toen, evenals bij Eusebius, de verwarring der beide Johannessen voor een nauwkeuriger lezing van het bericht van Papias geweken was, ontstond de traditie, door Eusebius eene „ware geschiedenis" genoemd, dat in Klein-Azië twee Johannessen, de apostel en zijn naamgenoot „de presbyter" geleefd hadden [2]). Als dubbelganger van den apostel dagteekent dus de presbyter Johannes misschien eerst van de vierde eeuw. Was het wonder, dat, toen later beiden naast elkander gesteld werden, de attributen van den apostel ook op den presbyter overgingen en de physiognomie van beiden in Klein-Azië dezelfde werd? Was beider naam „Johannes," waren beiden „discipelen des Heeren," hadden beiden in Klein-Azië gewoond, dan werden ook beiden straks beurtelings voor den schrijver der „Apocalypse" gehouden en beiden geacht te Efeze gestorven en begraven te zijn.

4. Nog beroept zich Irenaeus op berichten omtrent Johannes, die sommigen (er zijn er) verklaarden van Polycarpus gehoord te hebben. Hiertoe behoort de vertelling van de ontmoeting van Johannes en Cerinthus in de badplaats te Efeze (zie n[0] 4). Dat Irenaeus ook hier het oog heeft op den apostel, lijdt geen twijfel, en aan eene verwarring van dezen met den presbyter valt, na hetgeen boven over de woonplaats van dezen door ons werd opgemerkt, niet meer te denken. Maar kan men op dit bericht aan? Wie waren die „er zijn er," aan wie Irenaeus zijn verhaal ontleend had? Waarom noemt hij niemand hunner en waarom beroept hij zich niet op Polycarpus zelven, wien hij

---

1) Eus. H. E. VII: 25.

2) Euseb .III: 39: *ἱστορία ἀληθὴς τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρῆσθαι εἰρηκότων.*

in zijne jeugd, volgens zijne eigene verzekering, gezien had? Irenaeus ging dus blijkbaar ook hier weder af op onzekere geruchten. Is het daarenboven waarschijnlijk, dat de apostel, al leefde hij ook tot aan de tijden van Trajanus toe, met Cerinthus samenkwam, dien men toch wel niet tot een vroegeren tijd dan het begin der tweede eeuw kan brengen? Is het daarbij aannemelijk, dat een apostel van Jezus zóó exclusief zou geweest zijn van met een ketter zich niet in dezelfde plaats te willen ophouden en daarbij zóó bijgeloovig van te vreezen, dat eene badplaats, door Cerinthus ontwijd, zou instorten? Men beroepe zich niet op den geest van uitsluiting aan Johannes, reeds bij het leven van Jezus eigen, Luc. IX : 49 en 55. Om toch niet te herhalen, dat beide verhalen zeer tendentieus er uitzien, zoo halen deze trekken in bekrompenheid niet bij het gedrag van Johannes in de legende van Cerinthus, en zou de apostel, zooals we reeds boven opmerkten [1]), in plaats van in christelijken zin gevorderd te zijn, steeds verder van den geest des Meesters zich verwijderd, ja zijn eigen standpunt, Gal. II : 9, verloochend hebben. Had Polycarpus zulke dingen van Johannes verhaald, dan kon hij ze niet van dien apostel zelven hebben; is daarentegen de vertelling niet van Polycarpus afkomstig, dan kan zij, als legende, niet dienen om de historische waarheid der Johannes-traditie in het licht te stellen.

5. De brief van Irenaeus aan Victor (zie n⁰ 12). Volgens dezen brief beriep zich Polycarpus in zijn geschil met den Romeinschen bisschop Anicetus, ter gunste van de Klein-Aziatische paschaviering, op het voorbeeld van Johannes en van de andere apostelen, met wie hij gemeenzaam had omgegaan. Ter beoordeeling van dit bericht worde opgemerkt, dat Eusebius hier geene getuigenis van Polycarpus zelven aanhaalt, maar een bericht omtrent Polycarpus in een brief, door Irenaeus geschreven p. m. 35 jaren na het tusschen Anicetus en Polycarpus voorgevallene. De brief kan echt zijn en de inhoud er van, wat de hoofdzaak betreft, voor een historisch bericht omtrent het geschil tusschen Polycarpus en Anicetus gehouden worden, maar wat waarborgt ons, dat, hetgeen de brief inhoudt omtrent het beroep van Polycarpus op Johannes en van zijn omgang met dien apostel, aan Polycarpus zelven ontleend is en niet de meening van Ire-

[1]) Bl. 606, 607.

naeus zelven uitdrukt? De brief van Victor is dus geen rechtstreeksche getuigenis van Polycarpus, maar bevat een door Eusebius meegedeeld verhaal van Irenaeus, dat, als zoodanig, voor rekening van dezen en aan dezelfde critiek onderworpen blijft als al het overige dat Irenaeus omtrent Polycarpus en zijn verkeer met Johannes elders meêdeelt en dat, gelijk wij zagen, den toets der waarschijnlijkheid niet kan doorstaan. Volgens denzelfden Irenaeus, was Polycarpus tot opziener der gemeente te Smyrna *door de apostelen* aangesteld [1]). Kan dit niet voor historie gelden, wat dan te denken van hetgeen Irenaeus insgelijks in den brief aan Victor over het verkeer schrijft van Polycarpus niet slechts met Johannes, maar ook „met de andere apostelen," die, zooals wij later opzettelijk zullen aantoonen, nooit in Klein-Azië geweest zijn? Kent Irenaeus in den brief aan Victor zulke beweringen aan Polycarpus toe, dan kan ook om die reden uit dezen brief niet worden afgeleid, dat Polycarpus den apostel Johannes in Klein-Azië gekend heeft. Wat uit dezen brief blijkt, bepaalt zich alleen hiertoe, dat Irenaeus dit, op grond der traditie in zijnen tijd, ter goeder trouw geloofd heeft.

6. Anders zou het met de zaak gesteld zijn, wanneer mocht blijken, dat Irenaeus niet op eene onzekere overlevering af, maar door een persoonlijk onderhoud met Polycarpus zelven wist, dat deze met den apostel Johannes in Klein-Azië verkeerd had. Irenaeus namelijk verhaalt (zie n° 13) in een door Eusebius bewaard fragment van een brief, door hem geschreven aan zekeren Florinus, dat hij, als knaap, Florinus in Neder-Azië bij Polycarpus had ontmoet en bij die gelegenheid dezen had hooren verhalen van zijn omgang met Johannes. Dat met dezen Johannes de apostel bedoeld wordt, staat in het fragment wel niet uitdrukkelijk te lezen, maar is waarschijnlijk, daar Irenaeus geen anderen Johannes kende, en de presbyter Johannes niet in Klein-Azië te huis behoorde, en blijkt daarenboven duidelijk uit den samenhang, waarin Johannes op ééne lijn gesteld wordt met „de overigen, die den Heer gezien hadden en ooggetuigen geweest waren van het leven van het Woord," eene uitdrukking, die, aan het vierde evangelie ontleend, mede op den apostel wijst. Ware deze brief aan Florinus echt, dan kon er aangaande de kennis, die Polycarpus aan den apostel Johan-

---

[1]) Haer. III: 3, 4.

nes gehad heeft, niet getwijfeld worden, daar Irenaeus hier op het plechtigst verzekert, dat hij zulks uit Polycarpus' eigen mond vernomen had. Maar kan de echtheid van dien brief zoo maar voetstoots worden aangenomen?

a. Hoe kwam Eusebius aan dien brief, dien hij meer dan een eeuw later in zijne historiën invlocht? Hij zegt het niet. Het gewone bezwaar, dat op de echtheid, inzonderheid van particuliere brieven in de oudheid, drukt, kan dus ook hier in rekening gebracht worden en maakt in elk geval een nader onderzoek noodzakelijk.

b. Ware de brief echt, dan is het onbegrijpelijk, hoe Irenaeus die, volgens dit zijn schrijven, nog steeds de herinnering bij zich verlevendigde van 't geen hij als knaap door Polycarpus aangaande Johannes vernomen had, zulke fabelen heeft kunnen opdisschen, als waarvan, gelijk gebleken is, zijn werk tegen de gnostieken wemelt.

c. Had Irenaeus van Polycarpus zelven mededeelingen ontvangen over Johannes, hoe komt het dan, dat hij hiervan nergens iets doet blijken in zijn werk tegen de gnostieken, en waarom beroept hij zich op „er zijn er", wanneer hij verhalen van Polycarpus over Johannes meedeelt (zie n° 4) en niet op Polycarpus zelven?

d. Dat Polycarpus met den apostel Johannes verkeerd heeft, wordt gedrukt door chronologische bezwaren. Volgens een document van de gemeente te Smyrna, betuigde Polycarpus, toen hij in 168 of 169, of, volgens Hilgenfeld en Keim, in 166, onder Marcus Aurelius den marteldood onderging, dat hij Christus 86 jaren lang gediend had. Volgens Credner moeten die jaren wegens *δουλεύω* (vgl. 1 Thess. I: 9) berekend worden van het tijdstip af, dat Polycarpus, heiden van geboorte, tot het christendom bekeerd was. De onderstelling echter, dat Polycarpus van geboorte heiden was, rust louter op Pol. ad. Phil. c. 11, waar Polycarpus aan de Filippenzen schrijft, dat Paulus op hen roem droeg in alle gemeenten, „toen nog zij alleen *en wij nog niet* God kenden." Zien de cursief geschreven woorden op den tijd, die aan de bekeering van Polycarpus was voorafgegaan, dan zou hieruit blijken, dat Polycarpus reeds eenige jaren geboren was, toen Paulus in 63 den brief aan de Filippenzen schreef. Maar is die vroege geboorte waarschijnlijk, en ligt aan de woorden „nos autem nondum noveramus" niet veeleer de gedachte ten grondslag, dat

Polycarpus toen nog niet bestond? Werd hij daarentegen uit christen-ouders geboren, is het dan niet waarschijnlijker, dat hij van zijn leeftijd spreekt (verg. *ἀπὸ βρέφους*, 2 Tim. III: 15), dan dat hij op den brandstapel zou uitgerekend hebben, hoe lang het geleden was dat hij met bewustheid Christus gediend had? Volgens de berekening van Credner, zou Polycarpus over de 100 jaren oud geweest zijn, toen hij den marteldood onderging, en welk een hoogen leeftijd zou hij, toen nog zoo krachtig als het Martyrium hem voorstelt, niet wel bereikt hebben, zonder deze tusschenkomende gebeurtenis, waardoor zijn levensdraad gewelddadig afgebroken werd? Men bedenke voorts, dat Polycarpus in 160, dus 6—9 jaren vóór zijn dood, nog eene reis naar Rome ondernam, om het vraagstuk betreffende de viering van het Pascha met Anicetus te bespreken. Is het waarschijnlijk, dat, volgens Credner's onderstelling, de toen reeds bijna honderdjarige grijsaard zulk eene reis uit Klein-Azië naar Rome ondernomen heeft, en dat in een tijd, waarin het reizen met groote bezwaren gepaard ging? Schijnt daartoe, volgens de andere berekening der 86 jaren, de leeftijd van 74—77 jaren niet reeds hoog genoeg? Pleit het in 't algemeen wel in het voordeel van de Johannes-traditie, dat zij de onderstelling behoeft, dat niet alleen Johannes zelf, maar ook Polycarpus en insgelijks de presbyters, op wier getuigenis Irenaeus zich beroept, een eeuw en langer geleefd hebben? Nemen wij dus aan met het Chronic. Alex., dat Polycarpus, toen hij van de 86 jaren gewag maakte, sprak *περὶ τῶν ἐτῶν αὐτοῦ*, en dus zijn leeftijd bedoelde, eene meening, die hare bevestiging vindt in den van Eusebius afwijkenden tekst van het Martyrium, alwaar in plaats *ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ* (Euseb.) gelezen wordt *ὀγδ. κ. ἓξ ἔτη ἔχω δουλεύων αὐτῷ*, dan werd Polycarpus tusschen 80 en 83 geboren. Onderstellen wij nu, dat hij als jongeling van 18 of 20 jaren met Johannes in aanraking kwam, dan krijgen wij het jaar 98—103 en komen, gesteld ook dat Johannes tot 97 of 98 toe geleefd heeft, reeds aan, zoo niet over den tijd dat hij te Efeze, volgens de overlevering, gestorven is.

e. De uitdrukking *τῆς ζωῆς τοῦ Λόγου* in den brief ter aanduiding van Jezus, aan het vierde evangelie ontleend, kan kwalijk door Polycarpus gebruikt zijn, die, zooals wij elders aangetoond hebben, dat evangelie niet gekend heeft [1]).

[1]) Zie mijn „Oudste getuigenissen", bl. 49—55.

f. Volgens Eusebius, stond Florinus, vroeger lid van het presbyterium te Rome, maar wegens zijne haeretische gevoelens afgezet, te Rome aan het hoofd van eene Valentiniaansche secte, en schreef Irenaeus tegen hem een thans verloren boek *περὶ ὀγδοάδος* [1]. Volgens den brief bevond zich Florinus in Neder-Azië, en wel aan het keizerlijke hof (*ἐν τῇ αὐλῇ βασιλικῇ*) [2], en leefde er op een hoogen voet (*λαμπρῶς διάγων*). Om deze beide berichten in overeenstemming te brengen, zou men moeten onderstellen, dat Florinus, vroeger een Romeinsch hofbeambte in Klein-Azië, en aldaar, misschien door Polycarpus, tot het Christendom bekeerd, zich later naar Rome begeven had en aldaar lid van het presbyterium geworden was. Van dit een en ander, bepaaldelijk van de betrekking, waarin Florinus tot de gemeente te Rome als presbyter gestaan had, is echter in den brief geen spoor, ofschoon het voor de hand lag, dat Irenaeus ook dáárop vooral den afvallige gewezen had. Voorts zijn de leerstellingen, waarover Florinus door Irenaeus in den brief berispt wordt, van anderen aard, dan die der Valentinianen, die, volgens Eusebius en Irenaeus zelven in zijn boek *περὶ ὀγδοάδος*, door Florinus werden voorgestaan. De dogmata, waarop in het fragment van den brief gezinspeeld wordt, hadden, volgens Eusebius [3]), die het geheele stuk kende, betrekking op de éénheid Gods (*ἡ μοναρχία*). God kon niet de oorzaak van het kwaad (*ποιητὴς κακῶν*) zijn; dus, meende men, moest het van eene andere macht afkomstig zijn, en huldigde, op grond daarvan, eene dualistische wereldbeschouwing, waarbij de kerkelijke leer aangaande de éénheid Gods in gevaar kwam. Deze leeringen behooren echter niet tot de Valentiniaansche dwalingen, waartoe Florinus, volgens Eusebius, in het door hem aangehaalde werk van Irenaeus, was vervallen. Ook dit verschil mag, ter beoordeeling van den brief, niet buiten rekening blijven.

g. Nog maakt het fragment gewag van verschillende brieven door Polycarpus geschreven aan naburige gemeenten en aan bijzondere personen. In onbetwiste schriften spreekt Irenaeus slechts van éénen brief van Polycarpus, en niet aan eene nabu-

---

[1]) Eus. H. E. V: 15 20.

[2]) Verg. Polyb. V: 26, 36; Athenaeus, V: 189 d. Bekend is het dat de Romeinsche Caesars, in het N. T. en door de latere kerkelijke schrijvers *Βασιλεῖς* genoemd, ook in de provinciën hun hof hielden.

[3]) V: 20.

rige gemeente, maar aan de Filippensen, en toont vrij duidelijk geene andere te kennen [1]).

h. Het sterkste bewijs tegen de echtheid van den brief aan Florinus levert de omstandigheid, dat Polycarpus niet alleen verhaalt van zijn omgang met Johannes, maar ook met de overige (apostelen), die den Heer gezien hadden en van hetgeen hij van hen omtrent de wonderen en de leer van Jezus vernomen had. Tegen dit laatste pleit 1° dat, afgezien van Johannes, het onbewijsbaar en onwaarschijnlijk is, dat de apostelen of zelfs sommigen hunner in Klein-Azië geweest zijn; 2° dat de apostelen, op het tijdstip dat Polycarpus op zijn vroegst hun onderricht kon genieten, niet meer leefden.

1° Onbewijsbaar en onwaarschijnlijk is het, dat, afgezien van Johannes, de apostelen of zelfs sommigen hunner, in Klein-Azië geweest zijn. Wel verhaalt Eusebius, dat Petrus bisschop te Antiochië geweest is [2]), doch voor deze traditie bestaat niet de minste grond. Omtrent Philippus, van wiens verblijf in Klein-Azië Polycrates en Eusebius melding maken, merke men op, dat deze hem verwarren met den evangelist Philippus [3]). Van de beide Jacobussen, Zebedeus' zoon en „den broeder des Heeren", staat vast, dat zij Jeruzalem niet verlaten hebben. Ook Mattheus, omtrent wien Papias niet bij „zijnen vriend" Polycarpus berichten inwon, maar bij van elders in Klein-Azië komende personen onderzoek doen moest [4]), kan niet aan Polycarpus zijn bekend geweest, om niet te zeggen, dat van een verblijf van Mattheus in Klein-Azië nergens in de oude patristische literatuur de minste aanwijzing gevonden wordt. Van apostelen in Klein-Azië maakt dan ook Irenaeus nergens met name gewag; en van 't geen de latere overlevering omtrent Andreas en Thomas wist te verhalen [5]) wordt bij Irenaeus nog

[1]) Haer. III: 3, 4: *ἔστι δὲ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πιστέως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν.* Ook Eusebius spreekt slechts van éénen brief, H. E. III: 36.

[2]) H. E. III: 36.

[3]) H. E. III: 32, 38, 39. Verg. Hand. XXI: 8, 9 en hetgeen hierover later zal gezegd worden bij de behandeling van den brief van Polycrates, bl. 652.

[4]) Zie boven, bl. 618, 619.

[5]) Euseb. III: 1, 22 volgens 23 Origenes.

niets gevonden. Voeg hierbij, dat, bijaldien Polycarpus de apostelen in Klein-Azië gekend had, Papias zijn ἑταῖρος hen evenzeer zou gekend en in dit geval niet nagelaten hebben, hen zelven te ondervragen, in plaats van aangaande hen berichten in te winnen bij reizigers, die van elders kwamen. Polycarpus kan dus niet geacht worden de apostelen gekend te hebben en Irenaeus dit derhalve niet uit zijn mond gehoord hebben.

2°. Dit wordt nog onwaarschijnlijker, ja onmogelijk, daar de apostelen op het tijdstip, dat Polycarpus op zijn vroegst hen zou hebben kunnen hooren, niet meer in leven waren. Neemt men aan, dat Polycarpus, zooals ons waarschijnlijk voorkwam, in 80 of 83 werd geboren, dan waren de apostelen waarschijnlijk reeds dood toen hij geboren werd, en zeer zeker reeds gestorven, toen Polycarpus, op zijn vroegst als jongeling b. v. van 15 jaren, hun onderricht kon ontvangen hebben. Zelfs is het ondenkbaar, dat Polycarpus hen gehoord hebbe, wanneer hij, volgens Credner, reeds tusschen 65 en 68 mocht geboren zijn, in welk geval wij, met bijtrekking van 15 jaren, het jaarcijfer 80—83 verkrijgen. Van Petrus is het daarenboven historisch waarschijnlijk, dat hij in 67 den marteldood ondergaan heeft [1]). Jacobus, de zoon van Zebedeus, was voor lang onthoofd [2]) en Jacobus, „de broeder des Heeren", reeds in 62 gestorven [3]). Voeg hierbij, dat Papias in zijn werk, met het oog op een betrekkelijk langen tijd, die aan zijn schrijven was voorafgegaan (ἅ ποτὲ ἔμαθον), van de apostelen spreekt, als mannen, die reeds gestorven waren, en dat in het N. T. hun dood ondersteld wordt, niet slechts Matth. XXIV: 9 (verg. Luc. XXI: 17), Ef. II: 20, III: 5, maar ook Openb. XVIII: 20, waar God gezegd wordt wraak te zullen nemen over het oordeel, door de wereld over zijne heiligen en over de apostelen en profeten voltrokken, en het wordt meer dan zeker, dat Polycarpus de apostelen niet kan gekend hebben en dat dus Irenaeus niet heeft kunnen schrijven, dat hij Polycarpus heeft hooren verhalen van zijn omgang met hen. Men werpe niet tegen, dat Irenaeus in zijn onbetwiste werk hetzelfde meldt en zelfs nog verder gaat, als hij Polycarpus, op

---

[1]) Gieseler, K. G. I, S. 101.
[2]) Hand. XII: 2.
[3]) Joseph. Ant. XX: 9, 1. Eus. II: 25.

den vergevorderden leeftijd waarop men bisschop werd, dus op zijn vroegst in 140, door de apostelen tot bisschop van Smyrna laat aanstellen. De oncritische man kon toch dit en andere ongerijmdheden aannemen op gezag der overlevering, maar als eerlijk man niet aan Florinus schrijven, dat hij Polycarpus zelven had hooren verhalen van zijn omgang met de apostelen, indien deze in Klein-Azië niet geweest, ja reeds dood waren, toen Polycarpus geboren werd of hun onderwijs had kunnen ontvangen.

Is de brief niet echt, dan ontstaat de vraag: hoe kwam hij dan op naam van Irenaeus in de wereld? Men merke hiertoe op:

Irenaeus zelf meldt in zijn werk tegen de gnostieken nog niets anders, dan dat hij in zijn eerste jeugd (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) Polycarpus *gezien* had [1]). Aan de geloofwaardigheid van dit bericht valt natuurlijk niet te twijfelen. De brief aan Florinus gaat echter veel verder. Irenaeus schrijft hier niet slechts, dat hij Polycarpus *gezien* heeft, maar treedt in onderscheidene bijzonderheden, de plaats betreffende waar Polycarpus zat en zijne gesprekken hield, zijn uit- en ingaan, zijne manier van leven, zijne lichamelijke gedaante, de gesprekken, die hij hield met de menigte, en hoe hij verhaalde van zijn omgang met Johannes en met de overigen, die den Heer gezien hadden, en hunne woorden meedeelde, en wat hij van hen, die ooggetuigen geweest waren van het leven des Woords, omtrent de wonderen van Jezus en zijn onderwijs gehoord had." „Dit alles", gaat de briefschrijver voort, „heb ik niet op het papier maar in mijn hart geschreven en houd de herinnering er van voortdurend bij mij levendig." Waartoe die uitvoerige beschrijving van den persoon van Polycarpus in een brief aan iemand, die zelf, zooals Florinus, Polycarpus gezien en met hem verkeerd had, dien Irenaeus bij Polycarpus had ontmoet, en wien hij derhalve, om aan zijn verhaal omtrent Johannes geloof bij te zetten, het bekende niet, al ware het iets nieuws, behoefde te verhalen? Men merke hierbij op, dat Irenaeus aan Florinus het hem bekende niet herinnert, maar meedeelt, om zijne dwalingen met het gezag van een apostolisch man als Polycarpus te bestrijden. Daarenboven is de beschrijving, in welke pompeuse bewoordingen zij ook geschiede, van dien aard, dat zij, bij slot van

---

[1]) Haer. III: 3, 4.

rekening, niets wezeulijks omtrent Polycarpus meedeelt. Dit een en ander doet vermoeden, dat de brief een tendenschrift is, geschreven met het doel, om aan de kerkelijke theologie in haren strijd met de Romeinsche gnostieken niet slechts het gezag van Polycarpus, maar ook dat van Johannes en de andere apostelen bij te zetten, met wie Polycarpus, volgens zijn eigen zeggen, gemeenzaam had omgegaan. Had Florinus aan het hoofd gestaan eener secte der latere Valentinianen; wist men, dat hij als zoodanig door Irenaeus in een thans verloren werk *περὶ ὀγδοάδος* was terechtgewezen [1]), dan leende zich ook zijn naam het best om in zijn persoon nog andere gnostieke leeringen dan die van Valentinus, zooals in dezen brief het dualisme der latere gnostiek, te bestrijden. „Zulke leeringen", zegt de auteur van den brief, „leiden tot de grootste goddeloosheid en zijn in strijd met de gezonde leer en met de overlevering der apostelen." Tot staving hiervan wordt nu een beroep gedaan op Polycarpus en deze voorgesteld als de gemeenzame vriend van Johannes en de overige apostelen. „Wat zou die zalige *apostolische* presbyter wel gezegd hebben, indien hij van zulke leeringen gehoord had? Hij zou zijn ooren dichtgestopt en uitgeroepen hebben: goede God! voor welke tijden hebt gij mij bewaard, om zoo iets te moeten verdragen, en de plaats ontvlucht hebben, waar hij zittende of staande zulke redenen gehoord had."

Is de brief aan Florinus een tendensschrift, dan kan hij als historisch getuige, bij de vraag of Polycarpus een leerling van Johannes geweest is, niet optreden. De echtheid van den brief wordt dan ook door hare verdedigers slechts onder het voorbehoud erkend, dat de kennis, die Polycarpus toont te hebben aan het logos-evangelie en het bericht omtrent zijn omgang met de apostelen voor rekening van Irenaeus blijft [2]). Zoo blijft er, volgens Holtzmann, als zeker slechts dit over, dat Polycarpus met zekeren Johannes, die Jezus zelven nog gekend had, verkeerd heeft. Deze Johannes is echter, volgens H., niet de apostel, maar de presbyter, dien Irenaeus ook hier met den apostel verward heeft. In dit geval echter wordt de geheele brief, tot staving van de Johannestraditie, onbruikbaar.

---

[1]) Euseb. H. E. V: 15, 20.

[2]) Holtzman, t. a. p 6, 357; Volkmar, Der Ursprung uns. Evv. 54 en Steitz, Theol. Stud. u. Krit. 1868, S. 65 en 505.

XII.

POLYCRATES. (196).

Gelijktijdig met Irenaeus leefde Polycrates, bisschop van Efeze. Van hem bewaarde Eusebius een brief aan den Romeinschen bisschop Victor, betreffende den, tegen het einde der tweede eeuw, op nieuw ter sprake gebrachten strijd over de viering van het paaschfeest [1]). Onder de quarto-decimanen, waarop de oude bisschop van Efeze zich beroept, wier gevoelen hij zelf was toegedaan, komen hier, behalve Polycarpus van Smyrna, Thraseas van Eumenië, Papirius, Melito van Sardes en zeven andere, gedeeltelijk nog gelijktijdig levende bisschoppen, tot zijne maagschap behoorende, ook de apostel Philippus voor, die te Hiërapolis gestorven was, met twee zijner ongehuwd gebleven dochters en nog eene andere dochter, die te Efeze begraven lag, en eindelijk ook Johannes, „die aan de borst des Heeren aangelegen had,” „als priester het hoogepriesterlijke versiersel (*τὸ πέταλον*) gedragen had” en als „martelaar en leeraar te Efeze begraven lag.”

Uit het bovenstaande blijkt, dat deze brief, in de hoofdzaak, omtrent Johannes niet veel anders inhoudt dan ’t geen wij uit de berichten van den gelijktijdig levenden Irenaeus reeds vernomen hebben. Wat tegen het historisch karakter der Johannestraditie bij Irenaeus is opgemerkt, geldt dan ook dezen brief. Nieuw is hier alleen, dat Johannes „als priester het *πέταλον* gedragen heeft,” „martelaar” geweest is en „te Efeze begraven werd.” Aan den presbyter Johannes, die niet in Klein-Azië geleefd heeft, kan ook hier niet gedacht worden. Polycrates toch kent, even als Irenaeus, slechts één Johannes, en van de twee Johannesgraven te Efeze, waarvan de latere Dionysius gewag maakt en waaruit, volgens Eusebius, de gevolgtrekking gemaakt werd, dat er te Efeze twee Johannessen geleefd hadden, is hier nog geen sprake. Hoe onkritisch Polycrates in dezen brief te werk ging, blijkt hieruit, dat hij Johannes voorstelt als den hoogepriester met het *πέταλον* versierd [2]), en hiermee eene in

---

[1]) H. E. V: 24, III: 31.

[2]) Hetzelfde verhaalt Epiphanius aangaande Jacobus, Haer. XXIX: 4; verg. Eus. II: 23.

zijnen tijd reeds bestaande gewoonte om de hoogepriesterlijke waardigheid op den christelijken bisschop over te dragen [1]), onchronologisch op den apostolischen tijd overbrengt. Voorts merke men op, dat Johannes, met een term aan het vierde evangelie ontleend [2]), beschreven wordt als de leerling, „die aan de borst des Heeren had aangelegen," en dus voor den evangelist gehouden wordt, terwijl „de martelaar" aan Openb. I: 9, herinnert. Polycrates toch leefde, even als Irenaeus, in een tijd, dat de joodsch-christelijke quarto-decimaan der vroegere overlevering met zijnen tegenstander in het vierde evangelie reeds tot één persoon versmolten was. Voorts treft men hier de nog bij Papias en Proclus niet voorkomende verwarring aan van Philippus den evangelist diaken met zijne ongehuwde dochters, Hand. XXI: 8, met den apostel van dien naam [3]), en wordt aan de traditie van Papias [4]) en Proclus [5]), dat deze dochters

---

[1]) Zie Ritschl, Die Entstehung der Alt-Kathol. Kirche, 2te Aufl. S. 395, die de bewijzen hiervoor uit de oude kerkelijke schrijvers mededeelt.

[2]) Joh. XIII: 23, XXI: 20.

[3]) Dat het bericht van Polycrates omtrent Philippus, volgens Krenkel, de voorkeur zou verdienen boven het oudere verhaal, Hand. XXI: 8, omdat het boek der „Handelingen" niet, gelijk de brief, uit Efeze dagteekent, zou overweging verdienen, indien, bij het verhaal der Hdd., alleen de redactor van het boek in aanmerking kwam. Nu het echter ontleend is aan een bericht van een in den eersten persoon verhalenden reisgenoot van Paulus (ἤλθαμεν εἰς Καισάρειαν en ἐμείναμεν παρ' αὐτῷ), die met hem de woning van Philippus binnentrad en dus gelegenheid had om zelf de profeteerende dochters van Philippus te zien, moet aan dit verhaal de voorkeur toegekend worden. Verg. Hilgenfeld, Der Paschastreet der alte Kirche, S. 189. Steitz gaf wel niet, zoo als Krenkel, aan het bericht van Polycrates de voorkeur, maar houdt niet slechts met Zeller de woorden „een uit de zeven," maar ook de benaming „de evangelist" t. a. p. voor een later ingevoegd glossema. Door deze critische operatie zouden de twee berichten omtrent Philippus niet verschillen. Wij willen de mogelijkheid van deze gissing niet betwisten. In dit geval zou de kwalificatie van Philippus voor rekening van den schrijver der „Handelingen" komen. Maar met welk recht wordt deze ook dan nog op dit punt voor minder goed ingelicht gehouden dan Polycrates? Omdat deze laatste in Azië leefde? Men bedenke echter, dat er reeds meer dan 130 jaren verloopen waren, toen Polycrates aan Victor schreef, sedert dat Philippus te Caesarea met zijne dochters leefde, en dat het boek der „Handelingen" een eeuw vroeger dan de brief van Polycrates geschreven werd. Dat deze brief uit Efeze geschreven is, bewijst niets, daar het bericht van Polycrates niet rust op eene Efezinische overlevering, maar op eene traditie, die hoofdzakelijk reeds bij Papias wordt aangetroffen. Euseb. III: 39.

[4]) Eus. H. E. III: 39.

[5]) C. 31.

met haren vader te Hiërapolis woonden, nog een nieuwe trek toegevoegd, dat ééne dezer dochters te Efeze begraven lag. De oorsprong der Johannestraditie is dus, ook blijkens dezen brief, te zoeken in de toen reeds bestaande meening, dat de *μάρτυς διδάσκαλος* der »Apocalypse" de apostel Johannes was.

De brief van Polycrates, zoo rijk in historische vergissingen, bewijst niets anders dan dat de Johannes-traditie tegen het einde der tweede eeuw nog steeds voortging zich uit te breiden, en kan dus voor geen voldoend historische getuige dienen. Zelfs wanneer Polycrates nog jaren met Polycarpus heeft geleefd [1]), zouden deze dwalingen in al hare kracht blijven bestaan en het bewijs leveren, òf dat Polycarpus zelf niet goed was ingelicht, òf dat Polycrates de gelegenheid, om zich door Polycarpus te laten onderrichten, zich niet ten nutte gemaakt heeft.

XIII.

CLEMENS ALEXANDRINUS († 220).

De overlevering aangaande Johannes en zijne werkzaamheid in Klein-Azië breidt zich na Irenaeus steeds verder uit. Clemens bericht [2]), dat Johannes na den dood van den dwingeland (Domitianus) het eiland Patmos verlaten, zich te Efeze neergezet (*ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν* [3]) *ἐπὶ τὴν Ἔφεσον*) en, daartoe uitgenoodigd, eene zendingsreis ondernomen heeft naar de naastbij gelegen heidensche plaatsen, deels om er bisschoppen aan te stellen, deels om gemeenten te organiseeren, deels om de ledigstaande plaatsen in den clerus aan te vullen. Op deze reis kwam de apostel in eene nabijgelegen stad, wier naam, zegt Clemens, door sommigen vermeld wordt. Aldaar trof hij een jongeling aan, schoon en vurig van geest, dien hij bij zijn vertrek onder het opzicht van den bisschop stelde. De jongeling, na sedert zijn doop, hier het *τέλειον φυλακτήριον καὶ σφραγὶς τοῦ*

1) Steitz, t. a. p. 515.

2) Quis dives salvetur, c. 42.

3) *Μετῆλθεν* beteekent niet: „hij keerde terug (Meyer, Offenb. p. 90, maar: „hij verplaatste zich."

κυρίου genoemd, van het eerste strenge toezicht der kerk ontslagen te zijn, liet zich door slechte vrienden verleiden en kwam zoodoende aan het hoofd eener rooverbende. Toen Johannes later in die stad terugkwam en naar den jongeling onderzoek deed, vernam hij van den bisschop met droefheid het gebeurde. Hij vroeg daarop een paard, reed naar de plaats waar de roovers zich bevonden en werd door hen gevangen genomen. Hij verlangde nu bij den hoofdman der bende gebracht te worden, die, zoodra hij hem herkende, van schaamte wegvlood. Johannes echter liep hem achterna en sprak hem vriendelijk toe, met dat gevolg, dat de verdoolde zijne wapens wegwierp en in tranen losbarstte. Johannes schonk hem daarop vergiffenis, verklaarde, voor het behoud zijner ziel zich bij Christus borg te stellen en bracht hem tot de gemeente weder.

Clemens houdt dit verhaal, dat hij waarschijnlijk aan latere traditiën na Irenaeus uit Klein-Azië ontleende, voor eene ware gebeurtenis, doch weet geene andere bron te noemen, dan eene in de herinnering bewaarde overlevering (*λόγος παραδεδομένος καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένος*), en laat dus zijne lezers zoowel omtrent den naam van den jongeling en van den bisschop, als omtrent de stad, waar Johannes hem aantrof, in 't onzekere. Reeds de inleiding tot het verhaal is blijkbaar onhistorisch. De tyran, van wien hier sprake is, ofschoon door Clemens en zelfs door Origenes nog niet genoemd, kan niemand anders aanduiden dan Domitianus, tegen het einde van wiens regeering reeds Irenaeus Johannes „de openbaring" liet ontvangen. Dat Clemens hieromtrent zich nog niet duidelijk verklaart, bewijst, dat de Domitianuslegende in zijn tijd nog niet volkomen vaststond.

De ballingschap op Patmos, waarop reeds Polycrates zinspeelt, als hij Johannes *μάρτυς* noemt, is ontleend aan de meergemelde verkeerde verklaring van Openb. I : 9, waarbij alleen dit nieuw is, dat Johannes, na den dood van den tyran uit zijne ballingschap ontslagen, naar Azië zich verplaatst heeft. Van zulk eene ballingschap wist de vroeger levende Hegesippus, gelijk wij zagen, in zijne beschrijving van de onder Domitianus gevallen martelaars niets [1]). In het oogvallend is voorts de opklimming in het oppergezag over de gemeenten in Klein-Azië, dat aan Johannes hier wordt toegekend. Volgens Irenaeus, werd Polycarpus tot

[1]) Euseb. III: 20, zie boven bl. 27, 28, 623, 624.

bisschop van Smyrna niet alleen door Johannes, maar door „de gezamenlijke apostelen" aangesteld [1]); volgens Clemens is het Johannes, die als opperste bisschop van Klein-Azië de andere bisschoppen aanstelt, gemeenten organiseert en vacante plaatsen in den clerus aanvult [2]). Hier doet zich een aantal vragen voor: Hebben de apostelen zulk een oppergezag uitgeoefend als hier aan Johannes toegekend wordt? Noemt niet de schrijver van 1 Petr. den apostel Petrus *συμπρεσβύτερος*, en laat hij Petrus zijne medepresbyters niet waarschuwen tegen het *κατακυριεύειν τῶν κλήρων* [3])? 2. Bestonden in den apostolischen tijd reeds een geestelijke stand (clerus) en een eenhoofdig episcopaat in de gemeente, zooals dit door de vermelding van den bisschop der door Johannes bezochte plaats ondersteld wordt (*ἐκκλησία ἧς προκαθέζῃ*), daar niet alleen Petrus t. a. p., maar zelfs Polycarpus, ofschoon in de latere traditie met den titel van bisschop versierd, blijkens zijn eigen brief aan de Filippenzen, nog geen andere waardigheid dan die van „presbyter" schijnt bekleed te hebben? (*Πολυκάρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*)? 3. Wijst ook de beschouwing van den doop als *τέλειον φυλακτήριον* en *σφραγὶς τοῦ κυρίου* niet op een lateren tijd dan dien waarin Johannes leefde? 4. Komt het voorts met het karakter van een leerling van Jezus overeen, zich als 't ware op ééne lijn met den Verlosser te stellen (*ἐγὼ καὶ ὁ σωτήρ*), en is het apostolisch, dat Johannes voor de ziel van een verdoolde zich bij Christus borgstelt (*ἐγγυώμενος*)? 5. Hoogst onwaarschijnlijk is het daarenboven, dat de oude man (*ὁ γέρων*), die na den dood van Domitianus († 98) nagenoeg honderd jaren telde, op dezen hoogen leeftijd nog te paard gezeten en zelfs den vluchtenden rooverjongeling nagezet en achterhaald hebbe. Het bericht van Clemens moge eene schoone legende zijn, maar is niet historisch. Zelfs de onderstelling, dat aan deze legende het historisch feit dat Johannes in Klein-Azië geleefd heeft ten grondslag ligt, kan niet aangenomen worden, daar deze traditie, zooals wij zagen, vóór Apollonius en Irenaeus aan de kerkelijke schrijvers onbekend was en eerst na Justinus aan de meening, dat Johannes de Apocalypse geschreven had, zijn oorsprong verschuldigd is. Intusschen verdient opmerking, dat de Clemens-legende een ander, meer

[1]) Haer. III: 3, 4.
[2]) Zie de verklaring dezer plaats bij Ritschl, t. a. p. S. 392.
[3]) 1 Petr. V: 1-4.

geestelijk karakter draagt, dan de vroegere traditiën omtrent Johannes, b. v. dan het verhaal van Irenaeus omtrent de ontmoeting van den apostel met Cerinthus. Dit kan samenhangen met de veranderde voorstelling van den persoon van Johannes, die sedert de verschijning van het vierde evangelie gangbaar werd.

XIV.

TERTULLIANUS. († 220.)

De legende, niet langer tevreden met de ballingschap van Johannes op Patmos onder Domitianus, breidt zich verder uit en laat, bij monde van Tertullianus (193—211), den apostel in kokende olie werpen, ongedeerd er uitkomen en daarop naar het eiland verbannen [1]).

XV.

DE CANON VAN MURATORIUS. (c. 180.)

Sedert Irenaeus, Polycrates van Efeze, Theophilus van Antiochië en Clemens van Alexandrië, wordt Johannes voor den auteur, niet slechts van de Apocalypse, maar ook van het vierde evangelie gehouden. Ter gunste van laatstgenoemde meening weet Irenaeus echter zelfs geene paradosis of presbyters te noemen en hij beroept zich tegen de Montanisten, waarvan sommigen de echtheid van het evangelie in twijfel trokken, dan ook nergens op Polycarpus, die, volgens de traditie, een leerling van Johannes was.

In deze onzekerheid ontstond de vraag, bij welke gelegenheid Johannes het evangelie geschreven had. Reeds bij Clemens geeft de traditie hierop ten antwoord, dat Johannes hiertoe door

---

[1]) De praescr. haer. c. 36.

zijne vrienden aangespoord was (*προτραπεὶς ὑπὸ τῶν γνωρίμων*) [1]. Op dit bericht gaat de Muratorische canon, een fragment, dat, na Pius I (142—157) geschreven, waarschijnlijk dagteekent van het laatst der tweede eeuw [2], verder voort. De canonist verhaalt namelijk, dat Johannes door zijne medebisschoppen werd aangezocht een evangelie te schrijven en hierop zou geantwoord hebben, dat zij drie dagen met hem vasten moesten, na welk tijdsverloop ieder zou meedeelen, wat hem geopenbaard was. In dienzelfden nacht nu werd aan Andreas geopenbaard, dat Johannes op zijn eigen naam alles beschrijven zou, terwijl de overigen zijn werk zouden nazien. Omtrent het verblijf van Johannes te Efeze bewaart het fragment het stilzwijgen, zonder dat hieruit twijfel aangaande dit bericht kan afgeleid worden. De wijze waarop de schrijver zich de door hem medegedeelde legende ten nutte maakt, om de echtheid van het vierde evangelie in het licht te stellen, schijnt te bewijzen, dat deze nog niet algemeen en bij allen volkomen vaststond [3].

XVI.

ORIGENES († 254).

Op het voetspoor zijner voorgangers bericht ook Origenes, dat, „naar het schijnt (*ὡς ἔοικε*), Johannes „de Openbaring” op het eiland gezien heeft. De Romeinsche keizer (*ὁ Ῥωμαίων Βασιλεύς*) had Johannes, wegens het door hem gepredikte woord der waarheid, naar het eiland Patmos verwezen”. Origenes beroept zich hierbij op de overlevering (*ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει*). Wie deze keizer was, had de apocalypticus niet gezegd (*μὴ λέγων τίς αὐτὸν κατεδίκησεν*) en Origenes noemt hem dus evenmin [4] als vóór hem zijn leermeester Clemens. Een nieuw bewijs, dat ook toen nog de Domitianus-legende niet volkomen vaststond. Overigens verrijkt Origines de traditie dat Johannes in Azië

---

[1]) Hypotyp. bij Euseb. VI : 14.
[2]) Zie Loman. Bijdragen ter inleiding op de Joh. schriften, bl. 29.
[3]) Zie Loman t. a. p. en mijn Oudste getuigenissen, bl. 160—62.
[4]) In Matth. t. XXI, 6.

geleefd heeft en te Efeze gestorven is, met een nieuwen trek, aan de overlevering ontleend, dat, bij de verdeeling van de wereld tusschen de apostelen na 70, aan Johannes bij het lot de Klein-Aziatische zending ten deele viel [1]). De ongerijmdheid van dit bericht behoeft wel geen betoog.

XVII.

EUSEBIUS († 340).

Wat deze geschiedschrijver omtrent Johannes verhaalt, komt hier op neer:

Na de verwoesting van Jeruzalem hebben de apostelen zich over den aardbodem verspreid en verdeelden hun werkkring bij het lot. Aan Johannes viel Azië ten deel, alwaar hij te Efeze eefde en gestorven is. Eusebius beroept zich hierbij op Origenes en de door dezen gevolgde overlevering [2]). De door Clemens en Origenes nog niet met name genoemde Caesar wordt nu, in verband met het bericht van Irenaeus omtrent den oorsprong der Apocalypse, uitdrukkelijk Domitianus genoemd. „Onder den keizer (*τῷ Βασιλεῖ*) Domitianus werd Johannes, die, tegelijk apostel en evangelist, toen nog in leven was, wegens de getuigenis door hem gegeven aan het goddelijk Woord, veroordeeld om te wonen op het eiland (Patmos)". Als zijne bron noemt Eusebius hier, behalve Irenaeus, de overlevering (*κατέχει λόγος*) [3]). In het Chronicon van Eusebius wordt deze verbanning gebracht tot het 14de jaar van Domitianus c. 95 [4]). „Johannes, de discipel dien Jezus lief had, bestuurde de gemeenten in Azië, waarheen hij, nadat Domitianus door Nerva was opgevolgd, uit zijne ballingschap (*φυγή*) op het eiland ontslagen, was teruggekeerd, stelde er bisschoppen aan en organiseerde de gemeenten. Eusebius beroept zich hiervoor deels op de overlevering, deels op Irenaeus en Clemens, en ontleent aan laatstgenoemde ook het verhaal

[1]) Euseb. III: 1.
[2]) Euseb. III: 1.
[3]) Euseb. III: 18.
[4]) Chron. I; p, 30. Verg. H. E. III: 18.

van den onder roovers verdoolden en door Johannes bekeerden jongeling [1]). „Johannes schreef het evangelie, dat bij alle gemeenten, die onder den hemel zijn, bekend en als echt erkend is." Omtrent den oorsprong van dit evangelie meldt Eusebius: „Nadat Johannes kennis genomen had van de drie eerste evangeliën, zegt men (φασιν), dat hij ze aangenomen en van hunne waarheid getuigenis afgelegd heeft. Vermits er echter het verhaal in gemist werd van hetgeen Jezus in den aanvang zijner prediking verricht had, werd Johannes uitgenoodigd, die leemte aan te vullen" [2]). Hier breidt Eusebius het bericht van Clemens uit. Aan Clemens ontleent hij voorts ook, dat Johannes een peumatisch evangelie schreef, in onderscheiding van de drie anderen, die van de τὰ σωματικά bericht geven [3]); aan den brief van Irenaeus aan Victor, dat Polycarpus in den Paschastrijd zich tegen Anicetus op het voorbeeld van Johannes beroepen had, en aan dien van Polycrates aan Victor, dat dezelfde Johannes, die aan de borst des Heeren aangelegen had, als priester het hoogepriesterlijke πέταλον gedragen had [4]). Van Irenaeus, op wiens gezag hij vroeger in het Chronicon zich verlaten had, wijkt hij daarentegen in zijne historiën af, waar hij, in tegenspraak met hem, ontkent, dat Papias een hoorder van Johannes geweest was, en uit het werk van Papias zelven aantoont, dat deze Johannes niet de apostel was. Daarentegen vergiste zich Eusebius, toen hij Papias tot een hoorder maakte van den presbyter Johannes [5]) en dezen in Klein-Azië plaatste. Eusebius erkent dienvolgens, op het voetspoor van Dionysius Alex., het bestaan van twee Johannessen in Klein-Azië, waarvan Irenaeus en Polycrates nog niets wisten, en beroept zich hiervoor op de legende van Dionysius Alex., dat er te Efeze twee graven waren, die beiden aan Johannes werden toegekend [6]). Mocht „de Apocalypse" niet van den apostel afkomstig zijn, waaromtrent Eusebius, op grond o. a. van de ontkenning van Dionysius Alexandrinus, in het onzekere verkeert (εἴγε φανείη [7]), dan kan dit boek door „den presbyter" Johannes geschreven

[1]) H. E. III: 23.
[2]) H. E. III: 25.
[3]) VI: 14.
[4]) V: 27.
[5]) III: 39.
[6]) III: 39. [7]) : 25, bl. 22, 23, 618, 619.

zijn [1]). Ook de 2de en 3de brief, die aan Johannes toegekend worden, kunnen van een anderen Johannes afkomstig zijn [2]).

De geloofwaardigheid dezer berichten staat of valt met die der schrijvers, op wie Eusebius zich beroept, waarover wij boven ons oordeel uitgesproken hebben. Hiertoe behooren Irenaeus, Apollonius, Clemens, Origenes, Dionysius Alex. en Tertullianus, van welken laatste hij echter het bericht van „de kokende olie" niet heeft overgenomen. Dat hij noch bij Papias, noch bij Hegesippus noch bij Polycarpus en Ignatius noch bij Justinus, wier schriften hij gelezen had, iets had aangetroffen omtrent Johannes en zijn verblijf in Klein-Azië, hierover bekommerde hij zich niet. Het was hem genoeg, dat mannen als Irenaeus en Clemens het getuigd hadden. Zij waren toch rechtzinnige kerkleeraren (*πρεσβεύσαντες τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας*) en hunne geloofwaardigheid stond op grond hiervan bij hem vast [3]).

XVIII.

HIËRONYMUS († 420).

Ook deze kerkleeraar doet in den aanvang der vijfde eeuw niet anders dan de berichten zijner voorgangers oncritisch overnemen. Wat bij Clemens, Origenes en Eusebius nog eenvoudig als sage (*λόγος*) wordt vermeld, de verbanning van Johannes naar Patmos in het 14de jaar van Domitianus, is bij Hiëronymus een uitgemaakte zaak [4]). Johannes schreef op Patmos „de Apocalypse" en keerde, nadat Domitianus vermoord was en de Senaat zijne besluiten wegens hunne te groote wreedheid had vernietigd, onder Nerva naar Efeze terug [5]). Gelijk men ziet, wordt uit het bericht, dat Johannes de Apocalypse op Patmos ontving, reeds afgeleid, dat hij het boek aldaar geschreven heeft, terwijl het *μετῆλθεν εἰς Ἔφ.* (hij verplaatste zich) van Clemens, evenals reeds bij Eusebius (*ἐπανελθών*), een terugkeer wordt

[1]) III: 39.
[2]) III: 25.
[3]) III: 23.
[4]) De viris illustr. c. 9.
[5]) T. a. p.

(redit Ephesum). Na dien tijd stichtte en bestuurde hij geheele gemeenten in Azië, bleef er tot aan Trajanus toe, stierf in het 68ste jaar na de kruisiging van Jezus (c. 100) en werd te Efeze begraven [1]). Aan deze berichten zijner voorgangers voegt hij nog toe, dat Johannes ongehuwd gebleven is [2]) (παρθένιος, παρθένος verg. Openb. XIV: 4). Zelfs de kokende olie, waarin Johannes zou geworpen zijn, neemt hij van Tertullianus over en verhaalt niet slechts, dat Johannes „nihil passus" er uitkwam, maar zelfs „purior et vegetior exiverit quam intraverit" [3]). Hij vergist zich echter, wanneer hij *op naam van Tertullianus* verhaalt, dat dit op bevel van Nero plaats had. Hiëronymus nam dienvolgens een dubbel martyrium van Johannes aan, het eerste onder Nero, waarop dan later zijne verbanning naar Patmos volgde onder Domitianus. De sage bij denzelfden Hiëronymus, dat Johannes in hoogen ouderdom zich naar de christelijke samenkomsten liet dragen en, niet meer in staat om lange reden uit te spreken, bij iedere samenkomst slechts deze woorden zou gesproken hebben: „Kinderkens! hebt elkander lief" [4]), is in tegenspraak met de legende bij Clemens, die na 98 Johannes nog te paard laat zitten en een vluchtenden jongeling achterhalen, en gaat daarbij uit van de onderstelling van den Johanneïschen oorsprong van den eersten brief, naar Johannes genoemd.

XIX.

AUGUSTINUS († 430).

Volgens het aanhangsel op het 4de evangelie [5]), zou Jezus, met het oog op den discipel dien hij liefhad, gezegd hebben, dat deze zou blijven tot aan zijne komst. De bedoeling schijnt te zijn, dat deze discipel, in geestelijken zin, onsterfelijk zou

[1]) T. a. p. en Adv. Jovin. I, 26.
[2]) Adv. Jovin. I, 24.
[3]) T. a. p. c. 26.
[4]) Comm. ad. epist. ad. Gal. c. 6.
[5]) Joh. XXI: 23.

voortleven tot aan het einde der wereld toe. Daar aan dit bericht geene historische realiteit kan toegekend worden, kan ook het gerucht, door misverstand dier woorden onder de broederen verspreid, alsof deze discipel physisch niet sterven zou, evenmin voor historie gelden, maar moet onder de rubriek gebracht worden van de vele proeven van misverstand, waaraan, naar de voorstelling van den vierden evangelist, de hoorders van Jezus zich doorgaans schuldig maken. De auteur bedoelt dus met de vermelding van dit misverstand niets anders dan te doen uitkomen, dat „dit blijven tot aan de komst des Heeren" niet in physischen zin te nemen is. Intusschen ontstond hieruit, in weerwil dat de evangelist het tegendeel verzekert, de meening dat Johannes, wien men (met welk recht zal straks onderzocht worden) in dien ongenoemden discipel meende te herkennen, niet gestorven was. Reeds had Ambrosius het sterven van Johannes voor een schijndood verklaard [1]) en Hiëronymus beweerd dat het ontslapen van Johannes een overgang (tot hooger leven) en geen dood was [2]). Augustinus schrijft, in overeenstemming hiermee, dat, wien het zóó behagen moge, beweren kan, dat de apostel Johannes leeft en in zijn graf te Efeze veeleer slaapt dan als een gestorvene nederligt. Tot staving hiervan, zegt hij, moge dienen, dat de aarde gezegd wordt aldaar op te borrelen en dat dit door zijn adem geschiedt [3]). Aan deze sage voegt Isidorus Hispalensis † 636 toe, dat Johannes, toen hij den tijd zijner verhuizing voelde naderen, zich een graf liet delven, waarin hij, na zijnen broeders vaarwel gezegd en gebeden te hebben, levend ingetreden is om er als op een bed te rusten, waaruit sommigen hebben afgeleid, dat hij nog altijd leefde" [4]). Dit een en ander is voor niets anders te houden, dan voor eene platte letterlijke opvatting der grootsche gedachte, Joh. XXI: 23, dat „de discipel dien Jezus liefhad" de onsterfelijke getuige is, die, in onderscheiding van 's Heeren overige leerlingen, door de kracht van zijnen geest tot aan het einde der eeuwen toe zou voortleven.

---

1) Sermo 20 in Ps. 118.
2) Adv. Jovin. I: 26.
3) Tract. in Joh., 124.
4) De ortu et obitu patr. c. 72.

XX.

DE DISCIPEL DIEN JEZUS LIEFHAD, NAAR HET VIERDE EVANGELIE.

Dat het vierde evangelie niet van den apostel Johannes afkomstig zijn kan, is een resultaat der historische critiek, dat met steeds grootere eenstemmigheid erkend wordt door allen, wier oog door geene dogmatische veroordeelen beneveld wordt [1]). Eene andere vraag is het, of dit geschrift voor het werk van dien apostel wil gehouden en deze, naar het gevoelen der meeste critici, geacht moet worden te schuilen onder de benaming „de discipel, dien Jezus liefhad" [2]) of ook „de andere discipel" [3]) en insgelijks onder den ongenoemde, I: 40, 41, dien de schrijver door zijne nauwkeurige opgaaf van het uur, waarop hij met Jezus in aanraking kwam, I: 40, vrij duidelijk als denzelfde schijnt aan te duiden, die later voorkomt als „de discipel ooggetuige, dien Jezus liefhad." Stelt deze ongenoemde Johannes voor, dan ligt het, in de onderstelling, dat het geschrift uit Klein-Azië afkomstig is, waarvoor echter het stellige bewijs ontbreekt, voor de hand te vermoeden, dat de schrijver in Johannes het ideaal van een apostel heeft willen schetsen en zijn ongenoemde als den echten, geestelijken Johannes voor den in de Klein-Aziatische traditie gevierden Joodsch-christelijken Apocalypticus van dien naam in de plaats stellen. Nadat ons echter gebleken is, dat de apostel Johannes niet in Klein-Azië geweest en denkelijk reeds vóór het jaar 68, waarin de Apocalypse geschreven werd, gestorven is, ontstaat, in verband hiermee, de vraag, of de schrijver door zijn ongenoemde den apostel Johannes heeft willen aanduiden. Ter beoordeeling dezer hypothese mogen de volgende opmerkingen dienen.

1. Ware het de bedoeling van den schrijver geweest, om op naam van Johannes eene zijns inziens betere Christusbeschouwing in de plaats te stellen, dan die, naar luid der Apocalypse, op naam van dien apostel in Klein-Azië gangbaar

---

[1]) Zie de literatuur hierover in mijn werk: Het evangelie naar Johannes, Leiden, 1864, bl. 24—57. Hierbij kwamen sedert Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, Max Krenkel, Der Apostel Johannes, 1871 en bij ons Loman, Matthes, Hoekstra en a.

[2]) XIII: 23, XIX: 26, XXI: 7, 20—24. [3]) XVIII: 15, XX: 2, 3, 8.

was, dan is het niet wel te begrijpen, wáárom hij, in plaats van Johannes met name te noemen, hem onder een bedekten term laat optreden.

2. De vierde evangelist voert strijd tegen de heerschende meening, die in het apostolaat en het daaruit geboren episcopaat, naar het voorbeeld der joodsche synagoge, de vertegenwoordiging zag van het goddelijk gezag, dat door de leerende kerk werd uitgeoefend, en erkent, ofschoon hij zich vrijhoudt van de droomerijen der Montanisten en voor hunne zinnelijke parusieleer eene geestelijke in de plaats stelt, de waarheid der Montanistische stelling, dat de H. Geest door Jezus niet slechts aan de apostelen en hunne opvolgers, maar aan alle geloovigen beloofd was [1]) en dat dus niet het apostolaat en eene leerende kerk, maar de H. Geest de paracleet is, die voor de geloovigen individuëel de plaats van den Heer op aarde had vervangen [2]). Met den toeleg nu om deze waarheid in het licht te stellen laat zich kwalijk rijmen, dat de schrijver in een der bekende twaalve het apostolaat zou hebben willen verheerlijken.

3. De schrijver gaat, in zijne voorstelling van de ongenoegzaamheid van het apostolaat der twaalve, verder dan zijne voorgangers, de apostel Paulus en de Paulinische auteur van het Lucas-evangelie [3]).

Zoo dikwerf hij van „de twaalve" melding maakt, geschiedt dit op plaatsen, waar Judas de verrader of de ongeloovige Thomas met nadruk „een der twaalve" genoemd worden [4]). Uit dit twaalftal, waarvan sommigen naar het schijnt reeds in vergetelheid geraakt waren of, zooals b. v. Thaddeus = Lebbeus, op de apostellijst voor anderen hadden plaats gemaakt [5]), noemt hij er slechts zes, Andreas [6]), Simon Petrus [7]), Philippus [8]), Thomas [9]), Judas niet den Iscarioth [10]) en Judas den verrader [11]),

[1]) Joh. XIV: 16, 21; verg. XVII: 20.

[2]) Zie mijn Ev. n. Joh., bl. 460 v. en Oudste get. bl. 154.

[3]) Zie mijn werk: Het Paulinisch evangelie.

[4]) Joh. VI: 71, XX: 24.

[5]) Verg. Luc. VI: 14—16 en Hand. I: 13 met Mth. X: 2—4 en Mc. III: 16—19.

[6]) Joh. I: 41, 45, VI: 8, XII: 22.

[7]) I: 43, VI: 68, XIII: 24, XVIII: 15, XX: 2, 3; verg. XXI: 3, 7, 15—19.

[8]) I: 44, 45, VI: 5, XIV: 8.

[9]) XI: 16, XIV: 5, XX: 24, 26.

[10]) XIV: 22.

[11]) VI: 71, XII: 4, XIII: 26—29, XVIII: 5.

terwijl de van elders onbekende Nathanaël misschien een pseudoniem is, waaronder de Joden-apostel evangelist Mattheus schuilt, zooals uit de gelijke beteekenis van beide namen wordt opgemaakt [1]).

Ofschoon de evangelist er ver van af is, om deze mannen (de verrader natuurlijk uitgezonderd), door Jezus zelven gekozen [2]) gering te achten [3]) en zich in dit opzicht bepaaldelijk van den ultra-Paulinischen Marcion onderscheidt [4]), zoo verschijnen zij echter in een gansch ander licht dan in de Joodsch-christelijke kringen, waarin men zich op hun gezag beriep [5]), hen als het fundament beschouwde der christelijke gemeente [6]), tot de aanstellers der bisschoppen maakte en hun gezag bij gerezen geschillen voor beslissend hield [7]). Andréas, die in de vroegere traditie naast de drie uitverkorenen eene eervolle plaats inneemt [8]), is hier vertegenwoordiger van het twaalftal, dat de beteekenis van het wonder der spijziging niet begrijpt [9]). Philippus komt voor als een leerling, die, na reeds geruimen tijd met Jezus verkeerd te hebben, met het beeld des Vaders in Jezus voor zich, nog vragen moest, dat Jezus hem den Vader toonen mocht [10]). Thomas, „één der twaalve," is een welmeenend man, die zelfs bereid is om met Jezus te sterven [11]), maar komt voor, evenals de twaalve bij Lucas [12]), als type van de materialistische richting, die, onvatbaar om het bovenzinnelijke geestelijk te aanschouwen, wil zien en tasten en daarover door Jezus wordt terechtgewezen [13]). Judas, niet de Iscarioth, even onvatbaar om den geestelijken zin van Jezus' woorden te verstaan, begrijpt niet, hoe het mogelijk is, dat Jezus na zijn dood alleen voor de zijnen en niet voor de wereld zichtbaar zijn zal [14]). Nathanaël

---

1) Zie mijn Ev. n. Joh. bl. 274, 275 en aldaar Hilgenfeld.
2) VI: 70, XIII: 18.
3) VI: 69, XIV: 22, XV: 27.
4) Ev. n. Joh. bl. 459, 460.
5) 1 Cor. I: 12, Gal. II: 2, 9.
6) Matth. XVI: 18 v., XVIII: 18, Openb. XXI: 14.
7) Zie boven, bl. 627, 649, 653.
8) Mc. I: 21, XIII: 3.
9) Joh. VI: 8.
10) XIV: 8, 9.
11) XI: 16.
12) Zie mijn Paul. ev. bl. 346 v.
13) Joh. XIV: 5, XX: 25, 29.
14) XIV: 22.

is een „Israeliet zonder bedrog," maar vertegenwoordigt de joodsche denkwijze, die in Jezus nog niet meer ziet, dan „den koning Israëls, wat Jezus volgens den evangelist niet zijn wil [1]) en wordt door Jezus gewezen op de grootere bewijzen van de heerlijkheid, die hem, „den Zoon des menschen" kenmerkt [2]). Ook Simon Petrus begrijpt, evenmin als de ongeloovige Joden, wat Jezus spreekt [3]). Wordt hij door Jezus onder zijne leerlingen opgenomen, hij is echter niet de eerste [4]) en wordt ook niet rechtstreeks, zooals bij Marcus en Mattheus [5]), maar door tusschenkomst van Andreas geroepen [6]). Hij ontvangt den eernaam Cefas [7]) en erkent Jezus voor den Messias, den Heilige Gods [8]), maar zonder dat Jezus op grond hiervan hem de Petra noemt, waarop hij zijne gemeente bouwen zal, en hem de sleutels toezegt van het koninkrijk der hemelen [9]). De rotsman verloochent den Meester, niet zooals bij Mattheus en Marcus eerst zijdelings en met een ontwijkend antwoord [10]), maar, evenals bij Lucas [11]), reeds terstond op stelligen toon [12]). Hij verloochent Jezus, maar zijn berouw wordt verzwegen [13]). Een van Jezus' volgers, die in Gethsémané het zwaard trekt [14]) en in de andere evangeliën niet genoemd wordt, heet hier met nadruk Simon Petrus [15]), die, gelijk hij vroeger de beteekenis der voetwassching als het zinnebeeld der laatste definitieve reiniging, die de volger van Jezus behoeft, miskende [16]), zoo ook bij deze gelegenheid door het zwaard te trekken toont, niet in te zien, dat Jezus den drinkbeker moest drinken, dien de Vader hem gegeven had [17]).

---

1) Joh. XVIII: 33 v.
2) I: 46, 51, 52, Ev. n. Joh. bl. 322, 323.
3) XIII: 36, verg. vs 33 en VIII: 21, 22, VII: 34—36.
4) Mt. X: 2.
5) Mc. I: 16, Mt. IV: 19.
6) Joh. I: 42.
7) VI: 43.
8) I: 42, VI: 69.
9) Matth. XVI: 18, 19.
10) Matth. XXVI: 70, Mc. XIV: 68.
11) Luc. XXII: 57.
12) Joh. XVIII: 17.
13) vs. 27.
14) Mc. XIV: 47, Matth. XXVI: 51, Luc. XXII: 50.
15) Joh. XVIII: 10.
16) XIII: 6—10, Ev. n. Joh. bl. 167, 168, 310, 311.
17) Joh. XVIII: 10, 11.

Voorts merke men op, hoe de twaalve in het algemeen, niet minder onvatbaar [1]) dan de Joden [2]) om den Meester te begrijpen, voorgesteld worden als mannen, die veel van 't geen Jezus aan de zijnen aangaande de toekomstige ontwikkeling van het godsrijk (τὰ μέλλοντα) te zeggen had, nog niet dragen konden, en dat Jezus derhalve aan de toekomstige voorlichting des H. Geestes overliet [3]).

Van deze twaalf mannen wordt één discipel onderscheiden en aangeduid als „de discipel, dien Jezus liefhad." Deze heeft boven de oudere twaalve den voorrang; behoort onder de eersten, die Jezus volgen; komt reeds vóór Petrus, Philippus en Nathanaël met hem in aanraking [4]) en is de geestelijke broeder van Jezus, aan wien hij, met voorbijgaan van zijne broeders naar het vleesch, die als ongeloovigen geteekend worden [5]), dus ook van Jacobus, later den grooten apostel van Jeruzalem [6]) zijne moeder aanbeveelt [7]). „De discipel dien Jezus liefhad" ligt in den schoot van Jezus aan, wordt geacht de geheimen des Meesters te kennen en door de overigen, ook door Petrus, als hun meerdere erkend [8]). Op zijne voorspraak verkrijgt Petrus den toegang tot het binnenplein van het hoogepriesterlijk paleis [9]). Hij is het, die, terwijl de anderen verstrooid worden en Jezus verlaten [10]), alleen den moed heeft, bij de kruisiging van Jezus tegenwoordig te zijn en den Meester tot het laatst toe getrouw blijft [11]), die in het niet-breken der beenen van den gekruisigde en in het bloed en water, die uit zijne zijde vloeien, mysteriën opmerkt, die voor de anderen verborgen bleven, en wiens getuigenis derhalve eerst eene echte (ἀληθινή) is, omdat zij op geestelijke aanschouwing rust [12]). Deze discipel komt dan ook

[1]) IV: 32—34, VI: 8—10, IX: 2, XI: 9, 12, 13, XII: 16, XIII: 7—10, XVI: 17—19. Ev. n. Joh. bl. 272.

[2]) II: 20, III: 4, VI: 41, 42, 52, 60, VII: 35, VIII: 33, 52, 57, XI: 24, Ev. n. Joh. bl. 271.

[3]) XVI: 12.

[4]) I: 35—43.

[5]) VII: 5, verg. XX: 17.

[6]) Gal. I: 19, II: 9, 12, Hand. XV: 13, XXI: 18.

[7]) Joh. XIX: 25—29, Ev. n. Joh. bl. 336.

[8]) XIII: 23—26.

[9]) XVIII: 15, 16.

[10]) XVI: 31.

[11]) XIX: 25.

[12]) XIX: 31—37, Ev. n. Joh. bl. 3, 170.

vóór al de overigen, bepaaldelijk vóór Petrus, tot het geloof, dat de gekruisigde Meester leefde [1]). Hadden, volgens de traditie, de andere apostelen, met name Philippus, Mattheus en Johannes, getuigd, dat Jezus op den 14den der maand het joodsche pascha gevierd had [2]), hij was het die, door hoogere verlichting, in het slachten van het wettelijk paaschlam op den 14den de typische afbeelding zag van de waarheid, dat Jezus, het ware pascha, op dienzelfden dag aan het kruis gestorven was en dus het joodsche pascha niet kon gevierd hebben [3]). „De discipel dien Jezus liefhad" weet, als de echte γνωστικός, in de wonderen van Jezus de idé van het materiële feit te onderscheiden [4]), naardien hij, boven anderen tot het inzicht gekomen dat Jezus het vleeschgeworden Woord is, door het zichtbare kleed der menschheid heen de heerlijkheid aanschouwd had van den Eeniggeborene des Vaders [5]). Voor hem is Jezus dus ook niet de joodsche Messias, de koning Israëls, voor wien hij door de andere apostelen gehouden werd [6]), maar de koning der waarheid [7]), en de komst des Heeren niet langer eene zinnelijk waarneembare tegenwoordigheid, maar een komen en wederkomen in geestelijken zin [8]). Is het aannemelijk, vragen wij, dat de schrijver van het evangelie met dezen ongenoemde, zoo hoog boven de oudere twaalve verheven, op bedekte wijze één hunner zou hebben willen voorstellen?

5. „De discipel dien Jezus liefhad" is niet alleen boven de bekende twaalve verheven, maar treedt, naar het uitwendige, in een gansch ander karakter op, dan, volgens de historie en de latere traditie, den apostel Johannes eigen was.

De historische Johannes, de zoon van Zebedeus, was, volgens de eerste evangeliën, evenals zijne medeapostelen, uit Galiléa afkomstig en werd door Jezus aan het meer van Capernaüm geroepen [9]). De ongenoemde in het vierde evangelie daarentegen

[1]) XX: 8, verg. XXI: 7.
[2]) Euseb. V: 24, en Chron. Pasch. ed. Dindorf I, p. 13, 14.
[3]) Ev. n. Joh. bl. 300 v.
[4]) Bl. 162—182.
[5]) I: 14.
[6]) I: 42, 50, VI: 69.
[7]) XVIII: 33—38.
[8]) XIV: 18, 23, XVI: 22. Ev. n. Joh. bl. 183—193.
[9]) Mc. I: 16—20, Mt. IV: 18—22.

wordt niet van het visschersberoep en ook niet bij Capernaüm, tot apostel aangesteld, maar komt uit de school van Johannes den Dooper, in Peréa op de grenzen van Judéa, tot Jezus over [1]) en verraadt zijne Jeruzalemsche afkomst ook hierin, dat hij bij den hoogepriester bekend is [2]), met leden van het Sanhedrin vertrouwd [3]), van de geheime beraadslagingen van den joodschen raad kennis draagt [4]) en te Jeruzalem te huis behoort [5]). Te opmerkelijker is dit in verband met de omstandigheid, dat, volgens den vierden evangelist, het tooneel, waarop Jezus zijne openbare werkzaamheid aanvangt, niet, zooals bij de drie andere evangelisten, Galiléa maar Jeruzalem is [6]), van waar uit hij Galiléa slechts nu en dan bezoekt [7]). Niet in Galiléa, waar niemand hem begrijpt [8]), waar men hem aanhangt, niet om de teekenen waarin hij zijne heerlijkheid openbaart, maar omdat men van de brooden gegeten heeft [9]), zinnelijke wonderteekenen verlangt [10]) en, aan zijn geestelijk Messiasambt zich ergerend, zijne zijde verlaat [11]), maar in Judéa en Jeruzalem heeft Jezus zijne trouwste aanhangers [12]), Nicodemus [13]), Martha en Maria [14]), die daartoe zelfs uit Galiléa, alwaar zij volgens Lucas wonen [15]), naar Bethanië verplaatst worden [16]), en beider broeder Lazarus [17]), en gelooven zelfs vele Oversten in hem [18]), zoodat hij Jeruzalem reeds van den aanvang kiest tot het tooneel zijner werk-

---

[1]) Joh. I: 35—41.
[2]) XVIII: 15.
[3]) III: I, v., VII: 50, XIX: 39.
[4]) XI: 47—53, 57.
[5]) XIX: 27.
[6]) Verg. Joh. II: 13 v. met Mc. XI: 15 v. en par pl.
[7]) II: 13 v. V: 1 v. VI: 1, VII: 2, 10, 14 v. X: 22. IV: 3, 43, 45, Ev. n. Joh. 221—227.
[8]) VI: 41, 42, 60—63.
[9]) VI: 26.
[10]) IV: 48, VI: 30.
[11]) VI: 66.
[12]) VII: 4. Verg. VII: 31, 40, 49, VIII: 30, 31, IX: 17, 22, 25, 28, 30—33, 38, X: 41, 42, XI: 45.
[13]) III: 1, VII: 50, XIX: 39.
[14]) XI: 1, 2, 3, XII: 2, 3.
[15]) Luc. X: 38—42. Verg. mijn Paulin. Ev. bl. 334.
[16]) Joh. XII: 1.
[17]) XI: 2, XII: 1, 2.
[18]) XII: 42.

zaamheid, omdat hij in Galiléa, zijn vaderland, geene eer heeft [1]). Ook de Hosanna's worden bij zijne komst in Jeruzalem niet aangeheven door de feestscharen, die hem uit Galiléa vergezellen [2]), maar door de scharen, die uit Jeruzalem hem jubelend te gemoet gaan [3]). Hiermee nu stemt volkomen overeen, dat ook de ongenoemde discipel niet voorgesteld wordt als een Galiléër. Is het denkbaar, dat de schrijver zoo zeer met de historische traditie omtrent Johannes zou gebroken hebben, en kon hij bij mogelijkheid er op rekenen, dat iemand zijner tijdgenooten in dezen ongenoemde den Galiléschen visscher Johannes, den zoon van Zebedeus, zou herkennen [4])?

6. De historische Johannes, de zoon van Zebedeus, was, volgens de oudste berichten, een voorstander van het zichtbare Messiasrijk [5]) en beperkte zijne zending ook nog later tot de Christenen uit de besnijdenis [6]). In de joodsch-christelijke traditie a⁰ 68 treedt hij als de tegenstander op der vrijzinnige grondstellingen, door de aanhangers van Paulus in Klein-Azië beleden, ontzegt hun den eernaam van apostelen en zelfs dien van Joden (het ware Israël), waarvoor zij zich uitgaven [7]), en kent aan de heiden-christenen slechts eene ondergeschikte plaats toe in het godsrijk [8]). Hetzelfde karakter blijft Johannes dragen in de Paulinische traditie, a⁰ 80—90. De Paulinische evangelist stelt Johannes voor als den voorstander van het systeem van uitsluiting, dat weigert hen, die, buiten de twaalve om, het wagen in naam van Jezus krachten te doen, als ware volgers van Jezus te erkennen [9]), en laat Jezus den toornenden Eliasgeest, die de zonen van Zebedeus bezielt, afkeuren en de verklaring afleggen, dat zij niet wisten hoedanige geest den waren volger van Jezus kenmerkt [10]). In de Paulinische traditie komt Johannes met name voor onder de apostelen, die den joodschen

[1]) IV: 43—45. Ev. n. Joh. bl. 222.
[2]) Mc. XI: 9, Mt. XXI: 9, Luc. XIX: 37.
[3]) Joh. XII: 12, 13, 18.
[4]) Vgl. Schweizer, Das Evang. Joh. S. 235 f.
[5]) Mc. X: 35—40, Mt. XX: 20—27.
[6]) Gal. II: 9.
[7]) Openb. II: 2, 14, 20, III: 9.
[8]) VII: 4—8, verg. met vers 9.
[9]) Luc. IX: 49.
[10]) 51—56. Verg. Paulinisch Evang. bl. 94, 96.

paaschmaaltijd te Jeruzalem volgens de wet bereiden [1]), voor welken Jezus straks den maaltijd des N. Verbonds in de plaats stelt [2]), en blijft de missie der twaalve, dus ook die van Johannes, tot de twaalf stammen van Israël beperkt [3]). De ongenoemde daarentegen predikt, nog sterker zelfs dan Paulus, de onafhankelijkheid niet slechts der heidenchristenen, maar van alle geloovigen van Israël en van de wet [4]), brengt de heidenen in onmiddellijke aanraking met Jezus [5]), laat hem verklaren, dat hij ook andere schapen heeft, die niet tot de schaapskooi van Israël behooren [6]), en ziet in de geestdrift, die Samaritanen [7]) en Grieken aanvankelijk voor Jezus betoonen, het voorspel van den grooten oogst, waarin de gestorven Meester geestelijk herleven zal [8]). Ook laat hij geene gelegenheid voorbijgaan om het heidendom, zelfs een Pilatus, te verheerlijken [9]), en erkent het goddelijk recht der Romeinsche overheid [10]), terwijl de Johannes der Apocalypse in het Caesarendom den vijand van het Christendom, den vleeschgeworden antichrist het werktuig van satan [11]), en in de ethniseerende richting des tijds de uitdrukking ziet van het valsche profetendom [12]). Kan er grooter contrast worden uitgedacht, dan tusschen het aan den historischen Johannes ontleende en steeds sterker gekleurde beeld van den joodsch-christelijken [13]) apostel der traditie en den aan al wat joodsch is vijandigen discipel dien Jezus liefhad? Kan deze, in elk opzicht de antipode van den Johannes der traditie, geacht worden dien apostel voor te stellen, en kon de schrijver met eenigen grond verwachten, dat iemand zijner tijdgenooten in den ongenoemde Johannes zou herkennen?

1) Luc. XXII: 8. Paul. Ev. bl. 93, 271.
2) Luc. XXII: 20 v. Paul. Ev. bl. 273.
3) Luc. XXII: 29, 30 en Paul. Ev. bl. 275.
4) Joh. I: 17, II: 6, 13, III: 6. IV: 23. 24, V: 1, 17, 45, VI: 4, 32, 45, VII: 2, 17, 38, 41, 42, VIII: 39, X: 16, 34, XV: 25.
5) XII: 20—22.
6) X: 16.
7) IV: 35—38.
8) XII: 23—25.
9) Ev. n. Joh. bl. 161, 162, 327.
10) XIX: 11.
11) Openb. XIII: 18, XVII: 1 v.
12) XIII: 11.
13) Gal. II: 2, 9, Luc. IX: 49, 50, 54.

7. De historische Johannes was de zoon van Zebedeus en van Salomé en de broeder van den ouderen Jacobus. De ongenoemde komt als zoodanig niet voor. Integendeel wordt van de bekende maagschap van den apostel Johannes niemand genoemd. De schrijver is er dus zoover van af om den historischen Johannes als den apostel bij uitnemendheid te verheerlijken, dat hij niet alleen hem maar zijn gansche geslacht ignoreert. Dit valt te sterker in het oog, daar onder de eerst geroepenen wel Andreas en Petrus, maar niet de zonen van Zebedeus voorkomen, niettegenstaande deze, volgens de oudere traditie, tot het eerste viertal behoorden [1]). Staat zijne opvatting van het evangelie tegen de traditionele van Johannes over, is het des schrijvers blijkbare toeleg, om de Johanneïsche theologie te verdringen, dan lag het voor de hand, dat hij, de verklaarde voorstander van het universalisme, Johannes, een der sterkst gekleurde aanhangers van het joodsche Christendom en daarenboven den hevigen bestrijder der vrijzinnige denkbeelden, die Paulus in Klein-Azië gepredikt had, geheel voorbijging. De discipel dien Jezus liefhad kan dus niet Johannes voorstellen, maar treedt integendeel als zijn tegenstander op, die zich ten doel stelt, het volgens de overlevering door Johannes gepredikte joodsche Christendom met wortel en tak uit te roeien.

1. Werpt men tegen, dat de ongenoemde met Jezus aan den laatsten maaltijd aanligt, XIII: 23, en dus onder de bekende twaalve moet gezocht worden (verg. Luc. XXII: 14), dan merken wij hiertegen vooreerst op, dat de laatste maaltijd volgens het vierde evangelie niet mag beoordeeld worden naar den maatstaf van de synoptische evangeliën, van wier verhaal de schrijver in Hdst. XIII in de meest wezenlijke bijzonderheden afwijkt. Aangenomen echter, dat, volgens den evangelist, de ongenoemde onder de 12ve wordt gerangschikt, wat met het oog op vs. 18 en andere plaatsen waarschijnlijk is, volgt dan hieruit, dat hij een uit de van elders *bekende* twaalve geweest is? Kan de ongenoemde, die met Jezus maaltijd houdt op den 13den van Nisan, den quartodecimaanschen Johannes niet voorstellen en is hij evenmin een der andere zes, die in dit evangelie optreden, dan moet hij onder de twaalve

[1]) Marc. I: 16—20.

de plaats van een der vijf overige hebben ingenomen, wier namen in dit geschrift niet vermeld worden. Levert niet reeds het derde evangelie het bewijs, dat voor den uit Marcus en Mattheus bekenden Thaddeus-Lebbeus, Judas de broeder van Jacobus in de plaats gesteld werd, Luc. VI : 16, Hand. I : 13, en behoorde dezelfde Judas, ook volgens het vierde, niet tot de twaalf apostelen? Werd niet Mattheus met den tollenaar Levi verwisseld [1]), en treedt ook de op de apostellijsten niet voorkomende Nathanaël, in het vierde evangelie, niet voor een der oudere twaalve in de plaats, I : 46, XXI : 2? En zoo nu eens de onbekende, die, gelijk gebleken is, Johannes niet kan voorstellen, voor dezen in plaats is getreden, wiens persoon en maagschap de evangelist, naar het schijnt, opzettelijk ignoreert? „De discipel dien Jezus liefhad" moest, zooals natuurlijk is, onder de twaalf bijzondere leerlingen van Jezus zijne plaats hebben. Maar had Jezus dan buiten de bekende Galilésche twaalve, geen andere leerlingen, bepaaldelijk te Jeruzalem, waar de ongenoemde te huis behoorde? Ligt deze meening zelfs niet ten grondslag aan Joh. VII : 3, waar Jezus door zijne broeders aangespoord wordt om naar Judéa te gaan, „opdat ook zijne discipelen" de werken mochten zien, die hij deed? Hier kunnen niet de oudere twaalve bedoeld zijn, die, evenals de broeders, verondersteld worden nog in Galiléa te zijn en van wie het niet blijkt dat zij reeds vooruit gereisd waren. Ook konden de broeders Jezus niet aansporen naar Judéa te gaan, ten gevalle der Galilésche twaalve, daar deze reeds in Galiléa van zijne werken getuigen geweest waren [2]). De hier bedoelde *μαθηταί* waren dus niet de oudere twaalve. „De discipel dien Jezus liefhad" kon dus onder de twaalve [3]) bij den laatsten maaltijd tegenwoordig zijn, zonder een der van elders bekende twaalve te zijn.

2. De ongenoemde moet, zegt men verder, onder het drietal uitverkorenen Petrus, Jacobus en Johannes gezocht worden, waarvan de synoptische evangeliën gewag maken. Voor dit vermoeden is echter geen plaats, wanneer deze ongenoemde niet tot de bekende twaalve behoorde. Tegen dit gevoelen pleit daarenboven de onwaarschijnlijkheid, dat een evangelist, die zóóver mogelijk, en verder dan Paulus, van het joodsch-christelijke

---

[1]) Mc. II : 14, Luc. V : 27 verg. met Mt. IX : 9, X : 3.
[2]) Joh. II: 1 v., VI: 16 v.
[3]) XIII: 2, 6, 11, 16, 18, 24, 26, 36, XIV: 8, 22, XVIII: 10.

standpunt zich verwijdert, zijn ongenoemde zou gekozen hebben uit de drie zuilen der joodsch-christelijke gemeente te Jeruzalem [1]). Voeg hier bij, dat het in de twee oudste evangeliën gevierde drietal reeds bij den Paulinischen evangelist op den achtergrond geraakt, de vermaning ontvangt, om de (geestelijke) vischvangst niet te beperken tot Palestina, maar diep in zee, d. i. de heidenwereld in, het net der evangelieprediking uit te werpen [2]); in onderscheiding van de oudere parallele redactiën, onder hen voorkomt, die in het sterfhuis bij Jaïrus des meesters woorden misverstaan [3]); „met slaap bezwaard zijn" op den berg der verheerlijking [4]) en uit het verhaal van Jezus' zielelijden in Gethsémané geheel verdwijnen [5]). In verband nu met deze afneming van de eer, die vroeger aan het joodsche drietal was toegekend, is het onwaarschijnlijk, dat in de kringen der vrijzinnigen, waartoe onze evangelist behoorde, een dezer drie tot den apostel bij uitnemendheid zou verheven zijn.

3. De ongenoemde heeft in het vierde evangelie, zegt men verder, evenals Johannes elders [6]), tot nevenman Simon Petrus [7]). Het onderscheid is echter groot. In het Paulinisch evangelie komt het tweetal Petrus en Johannes voor als vertegenwoordigers der joden-apostelen en heeft Petrus overal den voorrang boven hem. In het vierde evangelie is de ongenoemde anti-joodsch en universalist, en staat niet onder, zelfs niet naast, maar boven Petrus. Welke aanleiding bestond er dus voor dezen evangelist om zijn ongenoemde uit een tweetal te kiezen, dat reeds in de vrije Paulinische kringen vóór hem als de vertegenwoordiging was aangemerkt van het wettelijke standpunt [8]) en van eene richting, waarbij van de tusschenkomst van een der oude twaalve het deelgenootschap aan den H. Geest afhankelijk gemaakt werd [9]), eene pretensie, die door de feiten zelve, naar luid van de Paulinische traditie, was gelogenstraft [10])? Petrus had, volgens de

[1]) Gal. II: 9.
[2]) Luc. V: 1—10. Paul. Ev. bl. 245, 246.
[3]) VIII: 51—53. Paul. Ev. bl. 258.
[4]) IX: 28, 32.
[5]) XXII: 39—46. Paul. Ev. bl. 277.
[6]) Luc. XXII: 8. Hand. III: 1, 3, 11, VIII: 14.
[7]) Joh. XIII: 24, XVIII: 16, XX: 3 (Verg. XXI: 7, 20).
[8]) Luc. XXII: 8.
[9]) Hand. VIII: 14. Paul. Ev. bl. 432.
[10]) X: 44, 45, XIX: 6, 7.

vroegere overlevering, Johannes tot zijn ondergeschikten nevenman, maar voor den ondergeschikten nevenman Johannes krijgt Petrus in het vierde evangelie den ongenoemde naast zich, die den vorst der apostelen overvleugelt.

4. De ongenoemde is volgens het aanhangsel onder „de zonen van Zebedeus" te zoeken[1]). Gesteld, het ware zoo, wat zou dan hieruit anders kunnen afgeleid worden, dan dat een *latere bijvoeger*[2]), evenals daarna algemeen geloofd werd, van meening was, dat in het vierde evangelie onder de benaming „de discipel dien Jezus lief had" de apostel Johannes schuilde? Maar is dit laatste bewezen? De ongenoemde behoort zonder twijfel tot het zevental, dat, volgens vs. 2, tegenwoordig was. Dat hij onder die zeven noch Petrus noch Thomas noch ook Nathanaël is, van wie hij in het vierde evangelie uitdrukkelijk onderscheiden wordt, valt van zelf in het oog. Maar moet hij daarom onder de *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* schuilen, over wie de schrijver luchtig heenstapt, zonder zich zelfs de moeite te geven, hunne namen te noemen? Daar hij nu eenmaal bezig is, in onderscheiding van den evangelist het mysterie van den ongenoemde te ontraadselen, waarom hem dan niet uitdrukkelijk genoemd, vs. 2, 7 en 20? De ongenoemde kan dus niet wel gezocht worden onder de zonen van Zebedeus, maar moet geacht worden te schuilen onder het tweetal ongenoemden, door den schrijver aangeduid als *ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο*. De ongenoemde heeft daarenboven ook hier, evenals in het evangelie, den voorrang boven Petrus, erkent vóór allen den opgewekten Meester, en zou, in onderscheiding van dezen, leven tot aan de komst des Heeren toe. Van den historischen Johannes kon dit ook niet in geestelijken zin gezegd worden, en onwaarschijnlijk is het daarenboven, dat een geestverwant van den vierden evangelist den nog altijd met het jodendom bevrienden Johannes der traditie tot den discipel zou verheven hebben, die Petrus moest overschaduwen.

5. Nog wijst men op de omstandigheid, dat de wegbereider van Jezus, in de drie eerste evangeliën bijgenaamd „de Dooper," om hem van den apostel van dien naam te onderscheiden, in het vierde evangelie kortweg Johannes heet. Als reden hiervan wordt opgegeven, dat, daar de apostel Johannes niet met name

[1]) Joh. XXI: 2.
[2]) Ev. n. Joh. bl. 60—62.

genoemd wordt, ook de noodzakelijkheid verviel om den wegbereider door het praedicaat „de Dooper" van den gelijknamigen apostel te onderscheiden [1]). De juistheid dier redeneering mag in twijfel getrokken worden. Volgens het gewone gevoelen, komt in het vierde evangelie de apostel Johannes niet met name, maar toch op bedekte wijze voor. Er bestond dus voor den evangelist wel degelijk reden, om, daar hem en zijnen lezers twee Johannessen bekend waren, Johannes den wegbereider te onderscheiden van den apostel, dien de schrijver, al noemt hij zijn naam niet, toch, volgens het gewone gevoelen, wenscht, dat de lezer in zijn ongenoemde herkenne. Dat hij die onderscheiding niet maakt, zou, bijaldien dit verschijnsel iets te beteekenen zal hebben, veeleer daaraan zijn toe te schrijven, dat de apostel Johannes onder het handelend en sprekend personeel van het vierde evangelie opzettelijk niet is opgenomen.

6. Heeft men eindelijk gevraagd, of in een geschrift, dat, gelijk het vierde evangelie, uit Klein-Azië afkomstig is, de groote apostel van Klein-Azië zou hebben kunnen ontbreken, dan vervalt ook deze zwarigheid, indien Johannes, gelijk wij hebben aangetoond, niet in Klein-Azië geweest is. De vierde evangelist kende geen anderen Johannes dan den Apocalypticus, en daar hij tegen dezen negatief overstaat, is het al weder zeer natuurlijk dat hij Johannes ignoreert.

Is het, na al het aangevoerde, onwaarschijnlijk, dat onder de benaming „de discipel dien Jezus liefhad," de apostel Johannes schuilt, vanwaar dan, dat beiden reeds door Irenaeus en Polycrates [2]), wellicht ook reeds door den schrijver van 2 en 3 Joh. [3]), tegen het einde der tweede eeuw en later, vereenzelvigd

[1]) Credner, Einl. I: 209 f., Bleek, Beiträge zur Evangeliën-Kritik, S. 178 en ik zelf vroeger Ev. n. Joh. bl. 4.

[2]) Zie boven, bl. 626, 651.

[3]) De ongenoemde schrijver verraadt, evenals die van 1 Joh., in het overnemen van uitdrukkingen (zie 2 Joh. 2, 3, 4, 5, 6, 7 en 3 Joh. 3, 4) uit den eersten brief den toeleg, om voor denzelfde als deze gehouden te worden. Hij onderscheidt zich echter van den eersten briefschrijver hierin, dat bij hem niet alleen het karakter van den evangelist, maar ook het karakter, dat Johannes in de overlevering draagt, doorschemert. Men lette op uitdrukkingen als *ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ*, vs. 9, op den exclusieven geest in vs. 10, 11, die aan de ontmoeting van Johannes met Cerinthus in de badplaats herinnert, en op 3 Joh., waarin de schrijver voorkomt als in betrekking staande tot naburige gemeenten, vs. 9.

zijn geworden? Men merke ter oplossing van dit vraagstuk op, dat het vierde evangelie, al wil het ook niet voor een werk van Johannes gehouden worden, toch voor een voortbrengsel van een onmiddellijk discipel van Jezus zich uitgeeft, en wel van een discipel bij uitnemendheid. Wien anders dan Johannes kon men in Klein-Azië daarvoor houden in een tijd, waarin men het ideale karakter van het 4de evangelie reeds niet meer begreep, waarin zelfs de oudste geestverwanten van den evangelist, de schrijvers van het aanhangsel Joh. XXI en van den eersten brief, naar Johannes genoemd, in weerwil van hun toeleg, om den stijl en de gedachten van den evangelist zich toe te eigenen, toch ongevoelig van de hoogte, waarop deze staat, tot het niveau der gewone dogmatische voorstellingen terugzonken; in een tijd, waarin zelfs het verschil van zienswijze tusschen den apocalypticus en den vierden evangelist zoo weinig werd opgemerkt, dat reeds een Polycrates het onderscheid niet meer besefte tusschen den priester, die het *πέταλον* droeg, en den discipel die aan de borst des Heeren had gelegen; in een tijd, waarin, bij de fusie der partijen, Paulus en Petrus samensmolten, Mattheus en Lucas, de Apocalypse en het vierde evangelie reeds vredig naast elkander in den N. T. Canon waren opgenomen [1]) en de traditie omtrent Johannes en zijne werkzaamheid in Klein-Azië reeds vaststond? Is het te verwonderen, dat men, bij zulk een gemis van idealen zin, in een tijd van fusie, in den ongenoemde den grooten apostel zag, die volgens de traditie het gezag van al de apostelen overvleugeld had? Voorts houde men in het oog dat vóór 180 het bewijs ontbreekt, dat de ongenoemde en de apostel Johannes algemeen voor identiek gehouden werden. De auteur van het aanhangsel hield het waarschijnlijk daarvoor nog niet [2]). Ook de schrijver van den eersten brief naar Johannes genoemd, die evenzeer door nabootsing van den stijl als anderzins den toeleg verraadt om voor denzelfden auteur gehouden te worden die het evangelie schreef, als dat hij in de wijze, waarop hij beneden de diepe opvatting der waarheid blijft, die het evangelie kenmerkt, het bewijs levert, dat hij dezelfde niet is [3]), geeft nog door niets te

---

[1]) Zie Oudste getuigenissen, bl. 118—129.

[2]) Zie boven, bl. 675.

[3]) Zie Baur, Theol. Jahrb. XVII: 293 f. Hoekstra, Theol. tijdschr. I, bl. 137 v.

kennen, dat hij zijn geschrift voor een brief van Johannes wil gehouden hebben. Evenmin blijkt het, dat Apollinaris van Hiërapolis tusschen 170 en 180, en de anti-quartodecimaansche μὴ τηροῦντες in Klein-Azië, die omtrent 170 tegen de heerschende meening omtrent den dag, waarop Jezus volgens Mattheus het pascha gevierd had, op het vierde evangelie zich beriepen [1]) den ongenoemde voor Johannes gehouden hebben [2]). Is het zelfs niet waarschijnlijker, dat in een tijd, toen de apostel Johannes bij de joodsch-christelijke tegenpartij voor quarto-decimaan gehouden werd, Apollinaris en de zijnen zich tegen de quartodecimanen op het gezag van een anderen discipel ooggetuige, dan op denzelfden apostel beroepen hebben, aan wien de tegenpartij zich vasthield? Is dit laatste niet nog te meer waarschijnlijk, daar de Johannes-traditie, tijdens het episcopaat van den weinig jaren vroeger levenden Papias, een der voorgangers van Apollinaris, te Hiërapolis niet bekend was?

Dat het vierde evangelie, van zijn ontstaan af, niet terstond voor het werk van den apostel Johannes gehouden is, blijkt voorts ook hieruit, dat de latere gnostieken, Tatianus, Ptolemaeus, Heracleon het wel gebruikten, maar zonder dat zij het aan Johannes toekenden [3]), dat sommige Montanisten [4]) en de dusgenoemde Alogi [5]) zijn Johanneïschen oorsprong ontkenden, en zelfs de Muratorische canonist zich nog verplicht achtte, om voor de Johanneïsche afkomst van het geschrift een pleidooi te voeren [6]).

Wordt met den ongenoemde in het vierde evangelie de apostel Johannes niet bedoeld, wien moet hij dan verbeelden? Met Späth aan Nathanaël te denken, verbiedt ons het nog lage standpunt, waarop deze, volgens het vierde evangelie, stond. Nathanaël ergert zich aan Jezus' afkomst uit Nazareth, komt niet verder dan tot de belijdenis dat Jezus de koning Israëls is en wordt door Jezus op de hoogere geestelijke dingen gewezen, die den Zoon des menschen kenmerken [7]). Kan deze figuur

[1]) Chron. pasch. ed. Dindorf, I. p. 13, 14.
[2]) Verg. mijn Oudste getuigenissen, bl. 116, 150 v.
[3]) Oudste get. bl. 96—100, 105, 152, 153.
[4]) Bl. 153—157.
[5]) Bl. 157—160.
[6]) Bl. 160—162. Loman t. a. p.
[7]) Joh. I: 46—52.

voor identiek met den vierden evangelist of zijnen grooten ongenoemde gehouden worden? Ons antwoord is: de ongenoemde is eene ideale persoonlijkheid, die, ofschoon in historischen vorm als leerling en tijdgenoot van Jezus, evenals de ideale discipelen bij Lucas, optredende, toch geen bepaalden historischen persoon voorstelt. De vierde evangelist geeft dit zelf te vermoeden, doordat zijn ongenoemde gansch alleen staat en zijne afkomst en maagschap niet genoemd worden. Hij staat daar voor het oog van den lezer als een andere Melchizedek, *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* [1]). Hij is de broeder van Jezus, maar in geestelijken zin [2]). Hij is de waarachtige getuige (*ἀληθινός*), omdat hij getuige is der geestelijke dingen, die in de zichtbare feiten van den voortijd en in het somatisch leven van Jezus zich afspiegelen [3]). Den evangelist is het toch te doen, om naast de evangeliën, die naar Mattheus en anderen genoemd werden, een evangelie te schrijven naar de opvatting, niet van een der bekende twaalve, die immers den Meester niet begrepen hadden, maar naar de opvatting van een discipel, die in waarheid de geestverwant, de beminde des Heeren mocht genoemd worden. Zulk eene ideale persoonlijkheid, die, waar hij als ooggetuige optreedt, zich als den *ἀληθινὸς μάρτυς* veeleer kenmerkt door de aanschouwing der ideeën, die in het feitelijke zich afspiegelen, dan door het nauwkeurig verhaal der feiten als zoodanig, voegde geheel in een geschrift, waarin de geheele historische voorstelling onder den invloed staat van het ideaal dat den auteur voor oogen staat, en waarin insgelijks Nathanaël, Nicodemus, de Samaritaansche vrouw, de kranke te Bethesda, de blindgeborene en Lazarus, ofschoon in historischen vorm, toch niet als historische personen, maar als typen voorkomen en Jezus zelf wordt voorgesteld als de geïdealiseerde menschenzoon, als het vleeschgeworden Woord.

De zending der oudere twaalve had zich aanvankelijk tot Israël beperkt [4]). Zij waren de *στῦλοι* en de *δοκοῦντες* der gemeente. Zij hadden den Christus naar het vleesch gekend,

[1]) Hebr. VII: 3.
[2]) Joh. XIX: 25.
[3]) Joh. XIX: 35, vgl. I: 14.
[4]) Gal. II: 11, Mt. X: 5.

hielden zich aan de gebruiken der Joodsche wet en predikten de aanstaande vestiging van een zichtbaar Messiasrijk op aarde.

Tegen deze opvatting van het evangelie verhief zich de nieuwe richting, die van Paulus uitging. Paulus vereert de oudere twaalve als mannen, die Jezus zelf tot zijne apostelen had aangesteld, maar was, in de bewustheid dat hij zelf het evangelie niet van menschen maar door openbaring van J. C. had, van oordeel, dat het apostolaat niet tot de twaalve beperkt was, achtte zich zelven niet minder dan de uitnemendste apostelen [1]) en weigerde, in het hoog gevoel zijner meerderheid [2]), zich door het prestige aan hun naam, als van de eerstgeroepene apostelen, verbonden, te laten overheerschen. Hoe hoog zij ook geplaatst waren, dit ging hem niet aan [3]). Beriep men zich op hun gezag, waar het de vraag gold naar de voortdurende geldigheid der wet, Paulus oordeelde, dat niemand, zelfs geen apostel, recht had een evangelie te verkondigen, waarbij nog in iets anders dan in Christus de grond van 's menschen rechtvaardiging gezocht werd [4]). Beweerde men dat de twaalve Christus naar het vleesch gekend hadden, dit kennen naar het vleesch had voor Paulus geene waarde [5]), daar het hem enkel aankwam op het bezit van den geest des Heeren [6]), waardoor dus van zelf het joodsche formalisme, besnijdenis, offer, spijswetten, sabbath en feesten, als onwezenlijk in de godsdienst, wegviel [7]).

De nieuwe richting van Paulus wekte reactie. De joodsch-christelijke partij ging voort met zich te beroepen op den historischen Jezus, die als Israëliet zich aan de joodsche wet gehouden en nog den laatsten nacht zijns levens het pascha volgens de wet gevierd had. Zij beriep zich op het gezag der twaalve, inzonderheid van Petrus en van de beide andere *στῦλοι*, Jacobus en Johannes, bleef op hun voetspoor zich houden aan de joodsche wet, hield Paulus voor een indringer en betwistte hem

---

[1]) 1 Cor. XI: 5, XII: 11.
[2]) 1 Cor. XV: 10.
[3]) Gal. II: 6.
[4]) I: 8.
[5]) 2 Cor. V: 16.
[6]) Rom. VIII: 9, 2 Cor. III: 17, Gal. II: 20.
[7]) Gal. IV: 10, II: 21, V: 2, 1 Cor. V: 7, 8, Rom. XIV: 17, 1 Cor. VIII: 4, 8, X: 25, 26, 27.

den eernaam van apostel [1]). De woordvoerders dier richting, onder hen de joodsch-christelijke overwerker van Mattheus, leggen in hun evangelie Jezus woorden in den mond, waaruit de voortdurende geldigheid der Mozaische wet [2]) en de voorrang van Israël in het godsrijk [3]) bleken. „Het heilige," had Jezus gezegd, mocht niet voor de honden geworpen [4]), het godsrijk niet, buiten het jodendom, om aan de heidenen toebedeeld worden, en wie het waagde om zonder het joodsche bruiloftskleed te verschijnen aan het feestmaal van den Messias, zou uitgeworpen worden [5]). De Pauliners, zeiden zij, waren valsche profeten, wolven in schaapskleederen gehuld, wien het als tegenstanders der wet (*ἐργαταὶ τῆς ἀνομίας*) in den dag des gerichts niet baten zou, of zij in naam van Jezus geprofeteerd en démonen uitgeworpen hadden [6]). Behoorde aan Paulus de eer der heidenmissie, zij lieten, in tegenspraak met de historie, die zending door Jezus aan de twaalve opdragen en maakten deze tot de ware apostelen der heidenen [7]). Tot dit oorspronkelijk twaalftal (*οἱ δώδεκα*) was het apostolaat beperkt [8]). De leer der twaalve was regel des geloofs [9]). Tegen hen te liegen was liegen tegen God [10]). Om in de gemeente te worden opgenomen, waren voor den vreemde geloof en doop niet voldoende, maar werd daarenboven het heilige vormsel door de handoplegging der apostelen vereischt [11]), terwijl voor Samaritaan en Heiden de toegang tot het godsrijk niet openstond dan door de deur van het jodendom [12]). Noemden de Pauliners zich „het Israël Gods [13]), en hunne zendelingen "apos telen des Heeren," de joodsche partij noemde hen „eene synagoge van Satan" en „leugenaars", die voorgaven Joden en apostelen te zijn, ofschoon zij het niet waren [14]). Had Paulus geen bezwaar

[1]) 1 Cor. IX: 1, XV: 8.
[2]) Mt. V: 18, 19. Paul. Ev. bl. 75.
[3]) X: 5, 6, XV: 24.
[4]) VII: 6.
[5]) XXII: 11—14. Paul. Ev. bl. 116.
[6]) VII: 15. Paul. Ev. bl. 89—91
[7]) XXVIII: 19.
[8]) Hand. I: 26. Openb. XXI: 14.
[9]) Hand. II: 42.
[10]) V: 3, 4.
[11]) VIII: 14—16.
[12]) II: 39.
[13]) Gal. VI: 16.
[14]) Openb. II: 2, 9, 12, 24, III: 9.

gevonden in het huwelijk van Christenen en heidenen [1]), en ook niet in het eten van vleesch, dat van de altaren der heidensche goden afkomstig was [2]), maar alleen tegen het geven van ergernis gewaarschuwd [3]), de joodsche partij zag op grond hiervan in zijne volgers aanhangers van den valschen profeet Bileam en geestverwanten van de afgodische Isébel [4]), en sloot hen als onreinen, als plegers van heidensche gruwelijkheden en logensprekers, van het godsrijk uit [5]).

Tegen deze miskenning traden de Pauliners op hunne beurt als verdedigers der christelijke vrijheid op. Volgens hun evangelie had Jezus, in plaats van de voortdurende geldigheid der wet te leeren, de geldigheid der joodsche wet beperkt tot den tijd van Johannes [6]). Beriepen de Joden-christenen er zich op, dat Jezus als een echt Israëliet in hun midden gegeten en gedronken en op hunne straten gepredikt had, in het Paulinisch evangelie verklaart Jezus, dat dit alles in den dag de Heeren niet zou verhinderen, dat zij van het godsrijk werden uitgesloten [7]). Weigerde de joodsche partij voor ware Christenen te erkennen, die, buiten de twaalve om, in Jezus' naam werkzaam waren, in het Paulinisch evangelie worden zij, en met name Johannes, wegens dien geest van uitsluiting door Jezus berispt [8]) en de Eliasgeest, die hen bezielde, voor strijdig verklaard met den geest, die den waren volger van Jezus moet bezielen [9]). Worden de heiden-christenen door de partij als een aanhangsel van het christelijke Israël beschouwd [10]), de Pauliners bepleiten in gelijkenissen, die zij aan Jezus toekennen, het goed recht der heidenen [12]) en stellen den barmhartigen Samaritaan boven den liefdeloozen priester en Leviet [13]). Houden de joodsche Christenen de Israëlietische feesten, inzonderheid het pascha, in eere, de

---

[1]) 1 Cor. VII: 12—17.

[2]) 1 Cor. VIII: 1, 4, 8, X: 19, 25—27.

[3]) Vs. 7, 9—13, X: 23, 28.

[4]) Openb. II: 14, 15, 20.

[5]) XXI: 27.

[6]) Luc. XVI: 16. Paul. Ev. bl. 81.

[7]) XIII: 26—30. Paul. Ev. bl. 89—91.

[8]) Luc. IX: 49, 50. Paul. Ev. bl. 43, 44.

[9]) IX: 54. Paul, Ev. bl. 94.

[10]) Openb. VII: 9, verg. 4—8.

[11]) Luc. XV: 11—31. Paul. Ev. bl. 358—360.

[12]) X: 29—37.

Pauliners zien hierin slechts de afbeelding van hetgeen in het godsrijk zou vervuld worden, en leeren, dat Jezus, na het houden van den joodschen maaltijd (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*), den maaltijd des N. Verbonds had ingesteld [1]). Wisten de Joden-christenen te verhalen van lichamelijke verschijningen van Jezus, die na zijne opstanding met zijne discipelen gegeten en gedronken had, en bouwden zij daarop hun geloof [2]), de Pauliners stellen daartegen over de wandelaars naar Emmaüs, die zonder zulke materiëele bewijzen tot het geloof gekomen waren aan het verheerlijkt leven van den Heer door het inzicht, dat de Christus door lijden in zijne heerlijkheid *moest* ingaan [3]). De Pauliners laten Jezus dan ook aan het twaalftal zeventig nieuwe apostelen toevoegen [4]), nadat hem de ongeschiktheid der twaalve voor de heidenmissie gebleken was [5]), en kennen aan deze zeventig prerogatieven toe, b. v. „die u hoort, hoort mij", die, volgens hunne tegenpartij, aan de twaalve waren toegezegd [6]).

Deze antijudaïstische beweging won, inzonderheid in Klein-Azië, de vroegere werkplaats van Paulus, veld. Zij openbaarde zich deels in het idealisme der oudere gnostieken [7]), in het antinomisme van Marcion [8]), in de paracleetsleer der Phrygische Montanisten, volgens welke niet slechts aan de apostelen en hunne opvolgers, maar ook aan anderen de gave des Heiligen Geestes was toegezegd [9]), in den afkeer eindelijk van de viering van het joodsche paaschfeest op den veertienden van Nisan [10]). Als woordvoerder dier vrijzinnige richting trad tegen het midden der tweede eeuw de vierde evangelist op, die, met vermijding van de overdrijvingen, waaraan de partijen zich schuldig maakten, de vaan omhoog hief van eene geheel nieuwe beschouwing van het evangelie. Het O. T. is wel van God, maar is slechts de voorafgaande afbeelding der christelijke waarheid [11]). De Israëliet kan een man

---

[1]) XXII: 16—18, 19, 20. Verg. 1 Cor. XI: 23—25. Paul. Ev. bl. 273.
[2]) XXIV: 10, 36—43.
[3]) Vs. 13—25. Paul. Ev. bl. 347 - 353.
[4]) X: 1. Paul. Ev. bl. 94—104.
[5]) IX: 33, 34, 45, 46, 49, 50, 54, 57—62. Paul. Ev. bl. 94—97.
[6]) X: 2, 3—16, 21—23. Verg. Mt. IX: 37, 38, X: 5 v. 40. XI: 25—28.
[7]) Ev. n. Joh. bl. 457 v.
[8]) Bl. 451 v.
[9]) Bl. 460 v.
[10]) Bl. 465 v.
[11]) Bl. 150 v.

zijn zonder bedrog [1]), maar het jodendom, dat den Christus weerstreeft, is een werktuig van satan [2]). De Christus heeft wel in vleesch zich geopenbaard, maar is naar zijn wezen geen Israëliet, geen Davidstelg [3]), maar de absolute wereldformeerende Logos [4]), die in zijne verschijning op aarde niet als Jood, maar als de „zoon des menschen" [5]) optreedt, en, wel verre van de koning der Joden te zijn, zich aankondigt als den koning in het rijk der waarheid, die als zoodanig kenbaar wordt aan elk, die uit God en uit de waarheid is [6]). Wonderen, hoedanige de traditie vermeldt, zijn wel geschied, maar zijn alleen teekenen van de heerlijkheid van Christus voor den waren *γνωστικός*, die in het zichtbare feit de afspiegeling ziet der hemelsche waarheid (*τὰ ἐπουράνια*) [7]), die het voorwerp des geloofs zijn, en hebben, enkel als zinnelijke feiten beschouwd, geen waarde [8]). Jezus heeft zich aan de zijnen wel lichamelijk geopenbaard na zijn dood [9]), maar dit was geschied, om aan de zwakheid der twaalve te gemoet te komen [10]). Aan den ware geloovige vertoont de Heer zich innerlijk [11]), en tegen het geloof, dat als voorwaarde eischt den levenden Heer te te tasten en te zien, staat over het gelooven zonder zien [12]), op grond van geestelijke aanschouwing. Voor den waren geloovige is het dus onverschillig uit Abraham naar het vleesch geboren te zijn [13]). De ware zoon van Abraham is hij, die Abrahams werken doet [14]). De Samaritaan, die niet op de getuigenis van anderen gelooft [15]), staat hooger dan de Jood, die teekenen en wonderen verlangt [16]). In de bekeering der hei-

---

[1]) Joh. I: 48.
[2]) Ev. n. Joh. bl. 154 v.
[3]) Joh. VII: 41, 42. Verg. Openb. III: 7, V: 5. Hand. II: 30, III: 25.
[4]) Joh. I: 1—14.
[5]) I: 52, III: 15, V: 27, VI: 53, 62, VIII: 28, XII: 23, 34, XIII; 31.
[6]) XVIII: 33—38.
[7]) III: 12.
[8]) III: 2, IV: 48, VI: 30 v. Ev. n. Joh. bl. 162 v.
[9]) XX: 1 v.
[10]) Vs. 24—29.
[11]) XIV: 18, 19, 21, 23, XVI: 16, 22.
[12]) XX: 29. Ev. n Joh. bl. 183—193, 363.
[13]) III: 6.
[14]) VIII: 39.
[15]) IV: 42.
[16]) IV: 48.

denwereld, bestemd om eens met Israël te worden ééne kudde onder éénen herder [1]), ziet Jezus dan ook zijne ware verheerlijking [2]). De wet door Mozes gegeven, heeft plaats gemaakt voor de genade en de waarheid, die door J. C. geworden is [3]). De wet is slechts eene „wet der Joden" [4]). Pascha en Loofhuttenfeest zijn „feesten der Joden" [5]), die voor den Christen geene waarde hebben. Jezus heeft niet alleen het Pascha niet bestendigd, maar het zelfs niet gevierd [6]) en niet kunnen vieren, daar hij als het ware Pascha op den veertienden van Nisan aan het kruis gestorven was en het verlossingswerk volbracht had [7]).

Was deze evangelieprediking geheel verschillend van die met het gezag der oudere twaalve, bepaaldelijk van Johannes, in Klein-Azië zich ingang had zoeken te verschaffen; stond zij daartegen schier in elk opzicht lijnrecht over, de vierde evangelist laat dan ook niet na, om zijne opvatting van het Christendom voor te stellen als die van *den waren discipel en geestverwant van Jezus*, en dezen onder den eernaam van „den discipel dien Jezus liefhad" en als „den echten getuige der waarheid" te doen optreden [8]). De oudere twaalve hadden den Meester niet begrepen. Met name was de rotsman Petrus in het Jodendom verstrikt gebleven. De groote onbekende daarentegen, de echte drager van den paracleet, laat Jezus „vrijuit" spreken en niet in de omwindselen en vormen, aan het Jodendom ontleend [9]), en verkondigt de *μέλλοντα* van het godsrijk, die het oudere twaalftal nog niet had kunnen dragen [10]). Deze discipel nu wordt voorgesteld, niet slechts als een onmiddellijke volger van Jezus en als getuige van de geestelijke dingen, die hij verhaalt, maar ook als de schrijver van het evangelie, die, terwijl hij schrijft, zich bewust is (*οἶδεν*) dat hij waarheid spreekt [11]). Men versta dit wel. De schrijver

[1]) XII: 23, 24.
[2]) X: 16.
[3]) I: 17.
[4]) VIII: 17, X: 34, XV: 25, vgl. XVIII: 7.
[5]) II: 13, V: 1, VI: 4, VII: 2, verg. II: 6.
[6]) XIII: 1, 29, XVIII: 28, XIX: 31.
[7]) XIX: 36.
[8]) XIX: 35. Zie mijn Ev. n. Joh. bl. 2.
[9]) XVI: 25, 29.
[10]) XVI: 12, 13.
[11]) XIX: 35.

beeldt zich niet in dwazen waan in, zooals oncritische menschen uit deze beschouwing afleiden, dat hij zelf „de discipel" is, „dien Jezus liefhad," maar geeft eenvoudig aan zijn geschrift, bij wijze van inkleeding, den concreten vorm, waarbij een ware geestverwant van Jezus, zelf een onmiddellijk volger van Jezus, de plaats van een der vroegere twaalve, misschien wel van Johannes inneemt; als historisch getuige optreedt der heerlijkheid van den Christus als het vleesch geworden Woord [1]), en als schrijver van het evangelie wordt voorgesteld. De pseudonymiteit van het vierde evangelie is van die van andere stukken hierin onderscheiden, dat, terwijl deze op naam van een bepaald persoon verschijnen of naar de richting van een bepaald persoon genoemd worden, zooals het joodsche-evangelie *κατ' ἀποστόλους* of *κατὰ Ματϑαῖον*, het Petrinische *κατὰ Μάρκον*, het Paulinische *κατὰ Λουκᾶν* in de latere traditie heet, het vierde evangelie, boven alle bestaande richtingen des tijds verheven, eene gansch nieuwe beschouwing opent, waarvan geen bekend historisch persoon als vertegenwoordiger kon optreden, en mitsdien in de wereld verschijnt als „het evangelie van den waren discipel en geestverwant van Jezus." Deze discipel zou dan ook, in onderscheiding van al de overigen, voortleven tot aan de toekomst des Heeren [2]), als de onsterfelijke getuige, die, boven den strijd der partijen verheven, zijne stem zal laten hooren tot aan den afloop der eeuwen toe [3]).

RESULTAAT.

1. Van het verblijf en de werkzaamheid van den apostel Johannes in Klein-Azië geven de gelijktijdige en kort daarna geschreven brieven in het N. T., met name die op Klein-Azië betrekking hebben, aan de Colossensen, aan de Efeziërs en aan Timotheus, niet de minste aanwijzing. Zij gaan van de onderstelling uit, dat niet Johannes maar Paulus de apostel is, wiens gezag in Klein-Azië erkend wordt.

---

[1]) I: 14.

[2]) XXI: 22, 23.

[3]) Vergelijk over Joh. XXI: 22, 23 het vroeger opgemerkte, bl. 675.

2. De Apocalypse, uit Klein-Azië afkomstig, schijnt de betrekking, waarin Johannes tot Klein-Aziatische gemeenten stond, te onderstellen, maar bewijst, als pseudoniem geschrift, veeleer het tegendeel.

3. De Klein-Aziatische schrijvers vóór Irenaeus, a° 190, met name Papias, Polycarpus, Justinus en de schrijver der zeven oudere brieven, naar Ignatius genoemd, die, ware de traditie historisch, van het feit in geschil niet zouden hebben kunnen zwijgen, vermelden hieromtrent niets en moeten derhalve als getuigen tegen worden aangemerkt.

4. Hetzelfde geldt van den geschiedschrijver Hegesippus in de tweede eeuw, die evenzeer van het verblijf en de werkzaamheid van Johannes in Klein-Azië onkundig was.

5. De eersten, die hiervan melding maken, zijn de anti-Montanistische Apollonius bij Eusebius, c. 180 of later, en Irenaeus, in zijn, tijdens zijn verblijf in Gallië, geschreven werk tegen de gnostieken en in twee brieven, door Eusebius vermeld, aan Victor en Florinus, tegen het einde der tweede eeuw geschreven.

6. Wat Irenaeus omtrent den apostel Johannes meedeelt berust niet op berichten, ontleend aan hem bekende Klein-Aziatische schrijvers, zooals Papias en Justinus, maar op de overlevering van presbyters, van wier bestaan hij zelf niet dan door overlevering kennis droeg; en zijne verhalen verraden kennelijk, evenals dat van Apollonius, door hun legendarisch karakter, hun onhistorischen oorsprong.

7. Irenaeus vergist zich, wanneer hij, op gezag van ongenoemde presbyters, de „Apocalypse," in tegenspraak met de getuigenis van dit geschrift zelf, laat dagteekenen van het einde der regeering van Domitianus + 98.

8. Het bericht van Irenaeus, dat Papias een toehoorder van Johannes zou geweest zijn, is in strijd met de getuigenis van Papias zelven in een fragment, door Eusebius aangehaald, en berust op misverstand van diens woorden.

9. Dat Polycarpus een leerling van Johannes zou geweest zijn en ook de overige apostelen gekend hebben, ja zelfs door deze tot bisschop van Smyrna gewijd zijn, berust, volgens Irenaeus zelven in zijn werk tegen de gnostieken, niet op de getuigenis van Polycarpus, dien hij in zijne jeugd gekend had, maar op overlevering, kan ook uit het eerst na Irenaeus geschreven tendensgeschrift aan Florinus niet worden afgeleid en is daaren-

boven, althans wat het verkeer van Polycarpus met de overige apostelen betreft, chronologisch beschouwd, onmogelijk.

10. Wat de latere kerkleeraars, Polycrates van Efeze bij Eusebius, Clemens Alexandrinus, Origenes, Dionysius Alexandrinus, Tertullianus, Eusebius, Hiëronymus, Augustinus en Isidorus Hispalensis omtrent Johannes en zijn verblijf in Azië verhalen, is onhistorisch, ten deele ongerijmd en bewijst niets anders, dan dat de Johannes-legende zich gaande weg heeft uitgebreid.

11. Dat de apostel Johannes niet slechts de Apocalypse, maar ook het Evangelie en den eersten brief naar hem genoemd zou geschreven hebben, vermelden insgelijks het eerst Theophilus van Antiochie, a° 180, en Irenaeus, doch zonder dat deze zich daarvoor zelfs op eene overlevering beroept. Hetzelfde geldt van den eersten en tweeden brief, naar Johannes genoemd. De derde was waarschijnlijk aan Irenaeus niet bekend. Daarentegen ontbreekt het niet aan sporen, dat het vierde evangelie, hoezeer reeds vroeger bekend, nog in het laatste vierde der tweede eeuw niet algemeen aan den apostel Johannes toegekend werd.

12. Van het einde der tweede eeuw af aan worden, ten gevolge van de fusie der partijen in Klein-Azië, bij de latere kerkleeraars, de apostel Johannes, de Apocalypticus, de evangelist en de briefschrijvers voor dezelfde personen gehouden. Eerst later, in de derde eeuw, ontstond, wegens den toenemenden afkeer van het chiliasme het vermoeden, dat een andere Johannes dan de apostel de Apocalypse had geschreven.

13. De verdere formatie der Johannes-legende na Irenaeus, bij Clemens, Hiëronymus en Augustinus, had plaats onder den invloed van de sedert het einde der tweede eeuw veldwinnende meening, dat de apostel Johannes het vierde evangelie en de brieven, naar hem genoemd, geschreven had.

14. De schrijver van het vierde evangelie heeft niet bedoeld onder de benaming „de discipel dien Jezus lief had" den apostel Johannes voor te stellen, maar een idealen discipel als den waren geestverwant van Jezus doen optreden, wiens evangelie, als zoodanig, tegen de prediking der oudere twaalve, bepaaldelijk tegen die van Johannes den Apocalypticus en den Johannes der Klein-Aziatische traditie, wordt overgesteld.

15. De meening van Eusebius, dat de presbyter Johannes, van wien Papias gewag maakt, in Klein-Azië te huis behoorde, heeft geen grond in het bekende fragment van Papias, daar hier-

uit veeleer blijkt, dat deze presbyter elders, misschien wel in Palestina, zal gewoond hebben. Van een tweeden Johannes in Klein-Azië wisten zelfs Irenaeus en Polycrates van Efeze nog niets. Eerst Eusebius maakt door een misverstand der woorden van Papias gewag van twee Johannessen, die gelijktijdig in Klein-Azië geleefd hebben, kent van de twee graven, die volgens de overlevering van Dionysius Al., van den apostel Johannes te Efeze bestonden, het éene aan den apostel, het andere aan den presbyter Johannes toe en acht het dienvolgens mogelijk, dat laatstgenoemde de Apocalypse geschreven had.

16. Dat de schrijver van 2 en 3 Joh. (tegen het laatst der tweede eeuw), die, blijkens stijl en inhoud, voor identiek met dien van eersten brief en den evangelist en dus voor den apostel Johannes wil gehouden worden, zich „den presbyter" noemt, kan aan dezelfde verwarring toegeschreven worden van den Papiaanschen presbyter met den apostel, die bij Irenaeus opgemerkt wordt.

17. Heeft de presbyter Johannes niet in Klein-Azië geleefd, dan kan de Johannes-traditie haar oorsprong niet gehad hebben in het misverstand der woorden van Papias, waaraan zich Irenaeus schuldig maakt, ter plaatse, waar hij den Papiaanschen presbyter voor den apostel houdt.

18. De Johannes-traditie, die, onafhankelijk van het genoemde misverstand, bij gelijktijdige schrijvers, Apollonius en Polycrates wordt aangetroffen, ontleent haren oorsprong eenig en alleen aan de pretensie, dat de Apocalypse van den apostel Johannes zou afkomstig zijn,

19. Het ontstaan en de verdere ontwikkeling dier traditie kan men zich natuurlijkerwijze aldus voorstellen:

a. In Klein-Azië verschijnt a° 68 een boek, dat bericht geeft van eene openbaring, die aan den apostel Johannes was te beurt gevallen.

b. Volgens dit boek stond de apostel Johannes tot de voornaamste gemeenten in Klein-Azië, als hoofd dier gemeenten, in betrekking.

c. Volgens zijne eigene getuigenis in dit boek, had Johannes de openbaring ontvangen op het eiland Patmos, en bevond zich aldaar niet meer toen het geschreven werd.

d. Johannes bevond zich op Patmos „wegens het Woord Gods en de getuigenis van Jezus."

e. Door exegetisch misverstand dezer woorden ontstond de meening, dat Johannes zich aldaar in ballingschap bevond.

f. Deze ballingschap wordt als eene verbanning beschouwd en toegeschreven aan de vervolging van een Romeinschen keizer.

g. Deze Romeinsche keizer wordt, schoon reeds bij Irenaeus aangeduid, als hij de „Openbaring" laat geschreven zijn tegen het einde der regeering van Domitianus, evenmin door hem als na hem door Clemens en Origenes, met name genoemd, ter plaatse waar zij van deze verbanning door een Romeinschen keizer melding maken. Eerst later deelt Eusebius eene overlevering mede, dat deze keizer voor Domitianus, den vervolger der Christenen, gehouden werd, eene overlevering, die bij den nog lateren Hiëronymus voor een onbetwistbaar feit geldt.

h. Was Johannes door Domitianus naar Patmos verbannen, en was hij aldaar niet meer, toen de Apocalypse geschreven werd, dan moest hij uit zijn ballingschap ontslagen zijn, en werd zijne bevrijding als een gevolg beschouwd van den dood van Domitianus, en moest zij onder Nerva hebben plaats gehad.

i. Was Johannes uit zijne ballingschap ontslagen, waarheen zou hij zich dan ter woon begeven hebben, dan naar Klein-Azië, waartoe hij, blijkens de Apocalypse, reeds vroeger in betrekking stond?

j. Was eenmaal Johannes de apostel van Klein-Azië, dan had de verdere traditie vrij spel en onstonden er allerlei legenden omtrent de werkzaamheid van Johannes, die, in overeenstemming met het Joodsch-christelijk karakter der kringen, waarin zij ontstonden, hetzelfde karakter dragen. Zóó werd Johannes een strenge judaïst, chiliast, quarto-decimaan, bestrijder der gnostiek en de man, die als het hoofd der Klein-Aziatische gemeenten Polycarpus tot bisschop van Smyrna had gewijd.

k. Tegenover de joodsch-christelijke richting in Klein-Azië, die op Johannes als haar woordvoerder roem droeg, verhief zich van het midden der tweede eeuw af, in Klein-Azië eene vrije zienswijze, die, door Paulus voorbereid, tegen het standpunt van Johannes in verzet kwam. Tegen dit kerkelijk standpunt stonden over de gnostieken, de Marcionieten, de Montanisten en de tegenstanders van de viering van het Pascha op den joodschen feestdag, den 14den van Nisan.

l. Als woordvoerder dezer vrije richtingen trad op, ofschoon op verzoenende wijze, een onbekend schrijver, die zich ten

doel stelde de door de oud kerkelijke partij miskende vrijere richtingen des tijds in bescherming te nemen en ze, binnen de juiste perken gebracht, voor de gemeente bruikbaar te maken. Hij schreef een evangelie, waarvan de strekking is, om met de getuigenis van een ongenoemde, die als de ware discipel en geestverwant van Jezus geteekend wordt, het gezag der oudere apostelen, bepaaldelijk dat van Johannes, in Klein-Azië te verdringen.

m. Toen jaren later de fusie tusschen de oud kerkelijke en de vrijzinnige partij ontstond, het ideale standpunt van den 4den evangelist niet meer erkend werden zijne afwijkingen van de synoptische verhalen door de harmonistiek gedekt werden, werd ook de ongenoemde onder de oudere twaalve gerangschikt en met Johannes, den gevierden apostel van Klein-Azië geïdentificeerd. Johannes de apostel, na eerst tot den hoogepriester martelaar der Apocalypse gemaakt te zijn, wordt nu ook de schrijver van het vierde evangelie en hiermee de geboorte gegeven aan de latere legenden bij Clemens en Hiëronymus, waarin Johannes het karakter van den vierden evangelist begint aan te nemen.

n. Uit de fusie der partijen ontstond tevens de latere Johanneïsche literatuur, die door het aanhangsel op het evangelie en de brieven naar Johannes genoemd vertegenwoordigd wordt. Deze brieven willen, blijkens stijl en inhoud, geschreven zijn door den evangelist, maar verheffen zich op dogmatisch gebied niet tot de adelaarsvlucht van het vierde evangelie en dragen het karakter eener fusie, waarbij de theologie van het vierde evangelie, ofschoon met behoud van menige eigenaardigheid van stijl en voorstelling, tot het niveau van het gewone kerkelijk standpunt wordt teruggebracht [1]).

J. H. Scholten.

---

[1]) Zie Hoekstra, Theol. Tijdschr. I, bl. 407 v.

PRIJSVRAGEN.

Het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst heeft, volgens het programma voor 1871, in de najaarsvergadering drie verhandelingen beoordeeld, eene Hoogduitsche over de thans op nieuw uitgeschreven vraag over *het Jezuïtisme*, en twee, een Hoogduitsche en een Hollandsche, die een antwoord behelsden op de vraag naar *Eene Apologetische verhandeling over de blijvende waarde van den Christelijken Godsdienst.* Aan geen dezer verhandelingen is de gouden eereprijs maar aan den schrijver van de Hollandsche over *de blijvende waarde van den Christelijken Godsdienst* eene zilveren medaille en *f* 100 toegekend, indien hij door bekendmaking van zijn naam deze hulde aan zijn arbeid wilde aanvaarden. Die schrijver is gebleken te zijn de heer *E. Snellen, Predikant te Driel, in Gelderland.*

Drie reeds vroeger uitgeschreven vragen stelt het Genootschap thans bij vernieuwing voor, twee daarvan eenigszins gewijzigd, zoodat ze nu aldus luiden:

I. Eene verhandeling *over den invloed, dien de wijsgeerige stelsels op de Christelijke Godgeleerdheid in Nederland hebben uitgeoefend, van den tijd der Kerkhervorming tot onze dagen.*

II. Eene verhandeling *over de anthropologische en theologische gronden, waarop de erkenning van 's menschen recht op gewetensvrijheid berust, met aanwijzing van den invloed, dien de uitkomst van dit onderzoek op het oordeel over de verschillende vormen en opvattingen van het Christendom moet hebben.*

III. *In welke betrekking staat het* JEZUÏTISME *tot de beginselen, waarnaar zich de Christelijke kerk oorspronkelijk gevormd en, vooral in het Romano-Catholicisme, in den loop der eeuwen verder ontwikkeld heeft? en wat is voor de toekomst der Christelijke Kerk van het Jezuitisme te wachten?*

Voorts geeft het Genootschap de volgende nieuwe vragen op:

IV. Met het oog op de woelingen, welke in onderscheidene landen onder de arbeidende volksklasse zijn ontstaan, op de communistisch-socialistische denkbeelden, welke haar in talrijke geschriften worden ingeprent, en op het gevaar dat deswege den maatschappelijken toestand bedreigt, vraagt het Genootschap:

Hoe moeten de sociale bewegingen dezes tijds, in verband met vroegere verschijnselen van dien aard, in haar eigenlijk karakter gekenschetst en uit een Christelijk oogpunt beoordeeld worden? en welke is te dezen aanzien de roeping der Christelijke kerk?

V. *Wat leert ons de geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk aangaande de heerschappij en het recht van het confessionalisme in die Kerk?*

Het Genootschap verlangt, dat bij dit onderzoek worde gelet niet alleen op de uitspraken en handelingen van bestuurders en voorgangers der kerk, maar ook op den geest der gemeente, zooals die blijkt uit daden en geschriften van hare leden.

De antwoorden op de *eerste* vraag worden ingewacht vóór 15 Juni 1873, die op de overige *vier* vragen vóór 15 December 1872 bij den Medebestuurder en *Secretaris* des Genootschaps A. KUENEN, *Theol. Doct. en Prof. te Leiden.*
